

AUTONOMIE UND AMBIVALENZ

Abhandlung
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der
Universität Zürich

vorgelegt von
Holger Baumann

Angenommen im Herbstsemester 2012
auf Antrag von
Prof. Dr. Anton Leist und Prof. Dr. Peter Schaber

Zürich, 2018

Zusammenfassung

Einer verbreiteten Auffassung zufolge ist Ambivalenz unvereinbar mit Autonomie. In diesem Sinne hat Harry Frankfurt in seinen Arbeiten argumentiert, dass ambivalente Personen sich nicht von ganzem Herzen mit ihren zentralen Anliegen identifizieren können, was zur Folge hat, dass sie kein hinreichend ausgebildetes und stabiles Selbst besitzen, ohne das ein autonomes Leben ihm zufolge nicht möglich ist. Frankfurts Ratschlag lautet deshalb, dass Personen Ambivalenzkonflikte möglichst vermeiden und ansonsten so schnell wie möglich überwinden sollten, indem sie sich auf eine Seite des Konflikts schlagen und damit die gestörte Eindeutigkeit ihres Selbst wiederherstellen – ein Ratschlag, der auch in anderen einflussreichen Theorien von Autonomie (implizit) immer wieder gegeben wird.

Ich wende mich in dieser Arbeit gegen diese Auffassung und zeige, dass Ambivalenz in zwei unterschiedlichen Weisen mit Autonomie vereinbar ist: Einerseits können Personen in vielen Fällen eine Zeitlang ambivalent sein, ohne dadurch notwendig ihre Autonomie zu verlieren; an Ambivalenzkonflikten festzuhalten kann vielmehr eine konstruktive Rolle für die Entwicklung und Behauptung des autonomen Selbst spielen. Andererseits können Personen dauerhaft ambivalent bleiben und sich ihre Autonomie bewahren, indem sie den Ambivalenzkonflikt in ihr Selbst integrieren; dies ist jedoch, wie ich zeige, nur unter bestimmten Bedingungen möglich.

Über die Betrachtung des angemessenen Umgangs von Personen mit ihren Ambivalenzkonflikten entwickle ich eine Konzeption, in welcher Autonomie als die Ausübung von Fähigkeiten zur Selbstreflexion und Selbstdefinition über die Zeit hinweg und in sich verändernden sozialen Umfeldern und Beziehungen bestimmt wird. Für die allgemeine Debatte um personale Autonomie liefert diese Diskussion drei wichtige Ergebnisse: Erstens sollte beim Nachdenken über Autonomie mehr auf das jeweilige praktische Interesse an diesem Begriff reflektiert werden; zweitens sollten soziale Bedingungen personaler Autonomie nicht als konstitutive Bedingungen, sondern als kausal notwendige Bedingungen von Autonomie verstanden werden; und drittens ist es zumindest in manchen Kontexten aufschlussreich, Autonomie als eine diachrone (und nicht synchrone) Eigenschaft von Personen zu betrachten.

Abstract

According to a widespread view, ambivalence is incompatible with autonomy. Harry Frankfurt has argued that ambivalent persons are unable to wholeheartedly identify with what they care about and thus fail to have a sufficiently developed and stable self, which he regards as necessary for leading an autonomous life. Frankfurt therefore suggests that persons should try to avoid ambivalence; if they become ambivalent, they should resolve their ambivalence conflicts by decisively identifying with one of the conflicting elements in order to restore the unity of their self. This advice is (implicitly) given also in other influential theories of autonomy.

Against this view, I argue that ambivalence is compatible with autonomy in two distinct ways: On the one hand, persons can stay ambivalent for some time without losing their autonomy; holding on to ambivalence conflicts can rather play an important role in developing and affirming one's autonomous self. On the other hand, persons can remain ambivalent and retain their autonomy by incorporating ambivalence into their self; this, however, is only possible under certain conditions.

By looking at the ways in which persons can and should engage with their ambivalence conflicts, I develop a view in which autonomy is defined as the ongoing exercise of certain capacities for self-reflection and self-definition over time and in changing social environments and relationships. My discussion yields three conclusions that are of general relevance to the debate about autonomy: First, when thinking about autonomy, philosophers should reflect more carefully on the practical interests they have in this concept; second, social conditions of autonomy should not be conceptualized as constituting autonomy but rather as necessary causal conditions of autonomy; and third, at least in some contexts it is instructive to think of autonomy as a diachronic rather than a synchronic property of persons.

I still don't know if things fit together, or
if everything will be all right in the end.
But I believe that something means some-
thing. I believe in cleansing the soul
through fun and games. I also believe in
love. And I have several good friends.

– Erlend Loe: *Naiv.Super.*

Inhaltsverzeichnis

Kapitel I: Autonomie und Ambivalenz – eine Annäherung.....	1
1. Unser ambivalentes Verhältnis zu Ambivalenz.....	1
2. Ambivalenz und Autonomie.....	3
3. Ambivalenz, Autonomie und das Selbst.....	6
3.1 Das autonome Selbst als das eindeutige, beständige und ängstliche Selbst.....	6
3.2 Das autonome Selbst als das beliebige, ungebundene und tollkühne Selbst.....	8
3.3 Das autonome Selbst als das verstehende, lebendige und mutige Selbst.....	10
4. Zentrale Anliegen und Thesen der Arbeit.....	12
5. Vorgehen der Arbeit.....	16
Kapitel II: Ambivalenz – eine ‚Krankheit des Willens‘?.....	19
1. Einleitung.....	19
2. Ambivalenz im Kontext von Frankfurts Theorien personaler Autonomie.....	23
2.1 Frankfurts Begriff der Ambivalenz.....	23
2.2 Ambivalenz und die hierarchische Analyse.....	28
2.3 Ambivalenzkonflikte und Zufriedenheit.....	31
2.4 Ambivalenzkonflikte und Frankfurts ‚Caring‘-Modell.....	36
3. Zusammenfassung und Ausblick.....	40
Kapitel III: Eine andere Perspektive auf Ambivalenz.....	46
1. Einleitung.....	46
2. Zwei Beispiele.....	47
2.1 Paul, der Pianist.....	47
2.2 Klara, die Kinderlose.....	52
3. Dimensionen des Umgangs mit Ambivalenzkonflikten – Ausblick.....	56
Kapitel IV: Autonomie, Ambivalenz und Selbstreflexion.....	60
1. Einleitung.....	60
2. Autonomie und Selbstreflexion.....	63
2.1 Richard Doubles „open-ended account“ personaler Autonomie.....	65

2.2 Robert Noggles „public conception of autonomy“	69
3. Autonomie, Ambivalenz und Selbstreflexion	77
3.1 Ambivalenzkonflikte erkennen	78
3.2 Ambivalenzkonflikte verstehen	85
3.3 Ambivalenzkonflikte erkunden	97
3.4 Zu Ambivalenzkonflikten Stellung beziehen	102
4. Zusammenfassung und Ausblick	104
Kapitel V: Autonomie und Ambivalenz im sozialen Kontext	106
1. Einleitung	106
2. Die Debatte um soziale Bedingungen von Autonomie	108
2.1 Externe konstitutiv-relationale Ansätze	109
2.2. Intersubjektive konstitutiv-relationale Ansätze	113
2.3. Einordnung der Diskussion	117
3. Autonomie und Ambivalenz im sozialen Kontext	118
3.1 Ambivalenzkonflikte im sozialen Kontext erkennen	119
3.2 Ambivalenzkonflikte im sozialen Kontext verstehen	126
3.3 Ambivalenzkonflikte im sozialen Kontext erkunden	135
3.4. Im sozialen Kontext Stellung zu Ambivalenzkonflikten beziehen	140
4. Zusammenfassung	147
Kapitel VI: Autonomie und Ambivalenz im Lebenskontext	149
1. Zusammenfassung der Argumentation	149
2. Begriff, Rolle und Bedeutung von Ambivalenzkonflikten – Diskussion	152
3. Autonomie als Ideal der Lebensführung – Einordnung und Ausblick	157
Literatur	163

Kapitel I: Autonomie und Ambivalenz – eine Annäherung

1. Unser ambivalentes Verhältnis zu Ambivalenz

Ambivalenzerfahrungen sind Bestandteil des Lebens vieler Menschen. Eine Karriere zu verfolgen, eine Beziehung zu führen, eine Familie zu gründen, sich einem Ideal zu verschreiben – gerade mit Blick auf die wichtigsten Bereiche unseres Lebens erfahren wir uns häufig als ambivalent, wollen etwas und wollen es zugleich nicht, fühlen uns hin- und hergerissen, sehen das Gute und Schlechte auf beiden Seiten und können uns, anders als bei anderen praktischen Konflikten, nicht einfach auf eine Seite des Konflikts schlagen. Dabei können Ambivalenzkonflikte von uns zugleich als bedrohlich und als bereichernd erlebt werden: Bedrohlich, weil uns Klarheit fehlt, wir uns unsicher fühlen, unsere Zukunft nicht deutlich vor uns liegt und unser Verhältnis zu anderen Menschen und uns selbst empfindlich gestört werden kann. Bereichernd, weil wir uns in einem bestimmten Sinne lebendig fühlen, Ambivalenzkonflikte uns die Komplexität und Möglichkeiten der Welt und unseres Selbst vor Augen führen, wir unsere Zukunft und unsere Beziehungen zu anderen in einem bestimmten Sinne als offen erfahren. Wir sind, kurz gesagt, ambivalent gegenüber Ambivalenzerfahrungen, sehnen uns nach Eindeutigkeit und Klarheit, und zugleich nach Offenheit und Veränderung.

Je nach Kontext werden diese zwei Seiten von Ambivalenzkonflikten unterschiedlich stark betont. In der Psychologie, aus welcher der Begriff ursprünglich stammt, ist Ambivalenz zunächst vor allem im Zusammenhang mit psychischen Störungen betrachtet worden, mit Schizophrenie, Depression und Bindungsunfähigkeit.¹ Weil ambivalente Personen ihre gegensätzlichen Wünsche, Überzeugungen und Gefühle nicht in Beziehung zueinander setzen können, zerfällt ihr Selbst oder sie erfahren sich als ohnmächtig, können ihrem Leben keinen Sinn mehr geben und sich nicht auf tiefe Bindungen einlassen. In der heutigen alltäglichen

¹ Der Begriff der Ambivalenz wurde eingeführt von Bleuler 1914, der zwischen ambivalenten Überzeugungen, ambivalenten Wünschen und ambivalenten Gefühlen unterschied. Schon Bleuler hat allerdings darauf hingewiesen, dass Ambivalenz nicht bloss eine Störung oder Krankheit ist, sondern auch bei gesunden Menschen auftritt.

Verwendungsweise des Begriffs ist Ambivalenz auch häufig negativ konnotiert, was sich in den Beschreibungen von ambivalenten Personen niederschlägt: Sie wissen nicht, was sie wollen, können sich nicht entscheiden, sind in sich zerrissen, notorische Zweifler, stehen sich selbst im Weg. Zu wissen, was man im Leben will, sich seiner Liebe ganz sicher zu sein, sich einer Sache oder einem Projekt von ganzem Herzen zu verschreiben, für etwas zu stehen und einen klaren Standpunkt zu haben, sind Eigenschaften von Personen, die heutzutage häufig als besonders positiv und bewundernswert herausgestellt und nicht nur in Bewerbungsgesprächen, sondern auch in anderen Zusammenhängen beinahe beschworen werden.

Im vielleicht stärksten Kontrast zu dieser Sichtweise auf Ambivalenz, in welcher sie mit psychischen Störungen oder unerwünschten und sozial sanktionierten Eigenschaften von Personen in Verbindung gebracht wird, steht der Umgang mit Ambivalenz in der Kunst. In der Literatur und im Film sind es meist die ambivalenten Charaktere, die als tief und interessant gezeichnet werden, während die ‚eindeutigen Menschen‘ häufig ins Lächerliche gezogen werden, als gedankenlose Mitläufer, fanatische Weltverbesserer, selbstgenügsame Wirklichkeitsmenschen, von romantischen Idealen verblendete Liebende.² Weil ambivalente Personen sich nicht vorbehaltlos einer Sache verschreiben, beide Seiten sehen, einen offenen Umgang mit sich und der Welt unterhalten, finden wir sie – zumindest in diesen fiktiven Kontexten – interessant, nehmen sie gerade wegen ihrer Zerrissenheit als lebendig wahr. Auch in der Psychologie werden Ambivalenzkonflikte in neuerer Zeit nicht mehr bloss als Symptom oder Ursache psychischer Störungen betrachtet, sondern ihnen wird im Gegenteil eine wichtige Rolle für die Konstitution des Selbst zugeschrieben. Die Fähigkeit zur Ambivalenztoleranz wird dabei als zentrale Fähigkeit im Zusammenhang mit Entwicklungs- und Veränderungsprozessen angesehen.³

² Besonders deutlich zum Beispiel in Musils *Mann ohne Eigenschaften*.

³ Vgl. Jaeggi 1993, Lüscher 2010 und 2011 sowie Otscheret 1988 für Darstellungen des Begriffs der Ambivalenz in der Psychologie; vgl. Reis 1997 und Jekeli 2002 zum Begriff der ‚Ambivalenztoleranz‘. Für das konstruktive Potenzial von Ambivalenzkonflikten, vgl. etwa Lüscher 2012 und die vielfältigen Beiträge in Korczak 2012.

Es ist nun in meinen Augen eine interessante Frage, warum einerseits Ambivalenzerfahrungen gerade in der heutigen Zeit so weit verbreitet sind, und weshalb sie dabei andererseits im alltäglichen Diskurs häufig als eine Störung oder als etwas Schlechtes betrachtet werden – warum, anders gesagt, das Verhältnis zu Ambivalenz sehr viel weniger ambivalent scheint, als man im Lichte der voranstehenden Überlegungen vermuten könnte.

Eine Antwort auf diese beiden Fragen, die ich im Folgenden plausibel und im Laufe dieser Arbeit systematisch fruchtbar machen will, stellt den Begriff der Ambivalenz in einen Zusammenhang mit dem Konzept „personaler Autonomie“. Dies werde ich in den beiden folgenden Abschnitten zunächst einmal allgemein und weitgehend unabhängig von der – insbesondere seit den 1970er Jahren intensiv geführten und zunehmend komplexen sowie unübersichtlichen – Debatte um personale Autonomie tun, um meine Überlegungen im Anschluss daran in dieser Debatte zu verorten und die Fragestellung, die Ziele und das Vorgehen der Arbeit genauer vorzustellen.

2. Ambivalenz und Autonomie

Personale Autonomie ist zweifellos der zentrale Wert in modernen liberalen Gesellschaften. Der Staat und andere Personen dürfen, so die liberale Grundüberzeugung, nicht einfach in unser Leben eingreifen und uns Vorstellungen des guten oder gelungen Lebens aufzwingen.⁴ Vielmehr sollte jede Person ihre eigene Konzeption des guten Lebens entwickeln und selbst über ihr Leben bestimmen können. Dieser Anspruch ist tief in unserer Gesellschaft und in unserem Selbstverständnis als Personen verankert.⁵ Dabei ist das Recht auf ein autonomes Leben zunehmend zu so etwas wie einer Pflicht oder einem verbindlichen Ideal geworden: Es wird von uns erwartet, dass wir unseren eigenen Weg gehen, uns nicht

⁴ Vgl. Mill 1986 und Gaus 1996. Für eine Übersicht zum Begriff der Autonomie im liberalen Kontext, vgl. Anderson/Christman 2005, Kap.1, Christman 1993 und 2009a, Teil II.

⁵ Ich will an dieser Stelle nicht die weit führende Frage diskutieren, ob es sich bei Autonomie um einen universalen Wert handelt und sie zu dem Selbstverständnis aller Menschen, und nicht nur der Menschen in modernen westlichen Staaten, gehört.

von anderen bestimmen lassen, unsere eigenen Entscheidungen treffen, nur das machen, was uns wirklich wichtig ist, was wir selbst wollen.⁶

Das regelmässige Auftreten von Ambivalenzerfahrungen scheint nun zumindest teilweise durch den hohen Stellenwert des Rechts auf Autonomie in liberalen Gesellschaften erklärt werden zu können, das in vielen Bereichen auch in hohem Masse respektiert wird. Nur wenn wir unter Bedingungen leben, in denen wir überhaupt die Frage danach stellen können, wie wir unser Leben führen wollen, werden Ambivalenzerfahrungen regelmässig auftreten. Dass wir in einer pluralistischen Gesellschaft leben, zwischen verschiedenen Lebensentwürfen wählen können und zahlreiche Optionen besitzen, macht anders gesagt Raum für Ambivalenzkonflikte. Würden wir hingegen vor allem mit unserem eigenen Überleben beschäftigt sein oder in stark hierarchisch geordneten Gesellschaften leben, in denen Personen ihr Platz von vornherein zugewiesen wird, wären Ambivalenzkonflikte zumindest sehr viel seltener und unter bestimmten Bedingungen womöglich gar kein Teil der Lebenswelt von Personen.⁷

Kurz gesagt scheinen Autonomie und das Auftreten von Ambivalenzkonflikten in einem Abhängigkeitsverhältnis zu stehen: Wenn in einer Gesellschaft bestimmte Voraussetzungen für das Führen eines autonomen Lebens gegeben sind, treten Ambivalenzkonflikte zumindest sehr viel häufiger auf als in Gesellschaften, in denen das nicht der Fall ist. Und es scheint sogar ein untrügliches Zeichen dafür zu sein, dass in einer Gesellschaft Autonomie nicht respektiert oder als zentraler Wert anerkannt wird, wenn in ihr niemals Ambivalenzkonflikte auftreten. Man könnte also sagen, dass Ambivalenzkonflikte eine Errungenschaft des ‚Kampfes um Autonomie‘ sind und sie zunächst einmal als etwas Positives deuten. Aber das geschieht im alltäglichen Diskurs gerade nicht bzw. scheint manchmal ins Vergessen zu geraten. Vielmehr werden Ambivalenzkonflikte häufig einseitig als eine Bedrohung der Autonomie wahrgenommen oder als ein Versagen verstanden. Wie kann das sein?

⁶ Vgl. das einflussreiche, populärwissenschaftliche Buch von Ehrensberg mit dem sprechenden Titel *Das erschöpfte Selbst* (Ehrensberg 2008; in der dt. Übersetzung).

⁷ Vgl. dazu Kekes 2011, 335 f.

Etwas gross gesprochen könnte man sagen, dass die Veränderungen der modernen Welt, in welcher immer mehr Optionen offenstehen und Dinge, über die wir früher nicht verfügen konnten, verfügbar geworden sind, zu einer Verschiebung oder Erweiterung des Kampfes um Autonomie geführt haben. Es geht nicht mehr bloss darum, selbst über sein Leben *bestimmen* zu können, sondern auch darum, ein *Selbst* zu besitzen. Um ein autonomes Leben führen zu können, so viel scheint klar zu sein, müssen wir ein Selbst besitzen.⁸ Wir müssen wissen, was wir wollen und einen hinreichend festen Standpunkt besitzen, von dem aus wir unser Leben planen oder wichtige Entscheidungen treffen können. Nun scheint die Frage nach unserem Selbst solange in den Hintergrund zu treten, wie die Grenzen unseres Selbst vor allem von aussen gezogen werden – wenn wir systematisch und in vielen Bereichen unseres Lebens an dem Verfolgen unserer Vorhaben oder bestimmter Lebensentwürfe gehindert werden. Aber wenn diese äusseren Grenzen unseres Selbst wegfallen, weil wir mit hinreichend vielen Optionen, vielfältigen Lebensentwürfen und einer Pluralität von Werten konfrontiert sind, stellt sich die Frage danach, wer wir sind und was wir wollen, in neuer Weise.⁹ Wir müssen die Grenzen unseres Selbst sozusagen selbst ziehen, um uns nicht in der Welt und ihren vielfältigen Möglichkeiten zu verlieren.

Das bisher Gesagte ist, glaube ich, mehr oder weniger unkontrovers: Das häufige Auftreten von Ambivalenzkonflikten hat unter anderem damit zu tun, dass wir in Gesellschaften leben, in denen wir Handlungs- und Entscheidungsspielräume besitzen und uns die Frage stellen können, wie wir unser Leben führen und wer wir sein wollen; die Grenzen unseres Selbst werden dabei nicht mehr vollständig von anderen gesetzt, sondern müssen zu einem gewissen Grad von uns selbst gezogen werden. In einem nächsten Schritt möchte ich nun einen Vorschlag machen, der die negative Bewertung von Ambivalenzkonflikten mit einem bestimmten vor-

⁸ Das ist hier ganz harmlos und metaphysisch unverdächtig gemeint und verweist auf das, was ich später die ‚praktische Identität‘, die ‚Selbstkonzeption‘ von Personen oder eben auch einfach ihr ‚Selbst‘ nenne. Vgl. Christman 2009, Teil I für eine, wie er es nennt, umfassende und ‚ökumenische‘ Verteidigung des Begriffs des Selbst in der Debatte um personale Autonomie, in der er sich auf hilfreiche Weise kritisch z. B. mit postmodernen Versuchen der Dekonstruktion des Selbst und der These des ‚sozialen Selbst‘, das kein ‚individuelles Selbst‘ mehr sein kann, auseinandersetzt. Zum Begriff des Selbst siehe auch Barclay 2000 und Mackenzie/Atkins 2008, Kap. 1.

⁹ Vgl. allgemein zu diesen Überlegungen Honneth 2000 und 2002.

herrschenden Verständnis des autonomen Selbst in Verbindung bringt. Dabei sind die folgenden Bemerkungen nicht als eine umfassende Zeitdiagnose zu verstehen, sondern eher Bilder, die mir helfen, einige Punkte, um die es mir im Verlauf dieser Arbeit gehen wird, ins Blickfeld zu rücken.¹⁰

3. Ambivalenz, Autonomie und das Selbst

3.1 *Das autonome Selbst als das eindeutige, beständige und ängstliche Selbst*

Die Idee des autonomen Selbst, welche in meinen Augen heutzutage besonders einflussreich ist, ist die eines *eindeutigen* und *beständigen* Selbst, das sich nicht von den vielen Optionen durcheinander bringen lässt, sondern der Unordnung der Welt eine eigene Ordnung entgegenstellt. Wie oben schon erwähnt, werden Personen gerade dafür besonders hochgeschätzt, dass sie wissen, was sie wollen, ihren eigenen Weg gehen und für etwas stehen. In diesem Verständnis des Selbst, das über sein Leben bestimmt, ist es nun naheliegend, Ambivalenzkonflikte als eine *Bedrohung von Autonomie* zu verstehen und negativ zu deuten. Denn Ambivalenzkonflikte sind etwas, das die Eindeutigkeit des Selbst in Frage stellt und seine Beständigkeit stört. Plötzlich wissen Personen nicht mehr genau, was sie wollen, sind hin- und hergerissen, unentschlossen und so weiter. Im Lichte der Vorstellung, dass ein autonomes Selbst vor allem ein beständiges und eindeutiges Selbst ist, verstehen Personen sich als mangelhaft, wenn sie sich als ambivalent erfahren. Sie sind und funktionieren nicht so, wie es von ihnen erwartet wird und wie sie es auch von sich selbst erwarten. Sie reagieren regelrecht panisch, wenn sie nicht wissen, was sie wollen, und versuchen so schnell wie möglich, die Eindeutigkeit wiederherzustellen, indem sie ihre Ambivalenzkonflikte auflösen.

Dieses Selbst, das Ambivalenz immer als eine Bedrohung versteht, werde ich im Folgenden das *eindeutige, beständige und ängstliche Selbst* nennen. Es scheint insofern autonom zu sein, als es der Welt einen Stempel aufdrücken kann, ein klares Verständnis von seiner Zukunft hat, sich nicht von anderen und erst recht

¹⁰ Für Zeitdiagnosen siehe etwa Bauman 1992, um nur einen zu nennen, der weit ausgreifend über „Moderne und Ambivalenz – Das Ende der Eindeutigkeit“ geschrieben hat.

nicht von sich selbst davon abbringen lässt, einem Plan zu folgen und der eigenen Sache treu zu bleiben – kurz: davon, über sein Leben zu *bestimmen*. Ein solches Selbst kann Ambivalenzkonflikte nicht als Konflikte verstehen, die mit ihm *selbst* zu tun haben, ihm etwas Wichtiges und Bedeutsames über sich oder die Welt zeigen können, sondern nur als eine Störung oder etwas Fremdes. Weil dieses Selbst so ängstlich ist, so verzweifelt an sich festhält, um ungestört über sein Leben bestimmen zu können, traut es Ambivalenzerfahrungen von vornherein nicht. Es vermeidet sie entweder, indem es sich allen widersprüchlichen Gefühlen und Wünschen sowie neuen Erfahrungen verschliesst, oder versteht ihr Auftreten als ein Scheitern, das so schnell wie möglich wieder gut gemacht werden muss, indem eine neue Eindeutigkeit hergestellt wird. Und das passt gut zu der Idee des Respekts vor Autonomie, die dieses Selbst in Übereinstimmung mit seiner Zeit für richtig hält: dass man die anderen möglichst in Ruhe lassen soll – es soll doch jeder machen, was er will. Um sich nicht als widersprüchlich zu erfahren, ist dieses Selbst dabei häufig auch darum bemüht, möglichst in Übereinstimmung mit den Vorstellungen seiner Zeit zu leben.¹¹

Im Laufe dieser Arbeit werde ich nahe legen, dass die Vorstellung dieses Selbst nicht die richtige Vorstellung eines autonomen Selbst ist. Ein solches Selbst mag besonders gut über sein Leben *bestimmen* können, aber es ist kein autonomes Selbst. Und damit führt es auch kein im emphatischen Sinne eigenes, das heisst autonomes Leben. Das eindeutige, beständige und ängstliche Selbst eignet sich seine Wünsche, Gefühle und Lebensentwürfe nicht in relevanter Weise an, unterhält keinen offenen Umgang zu sich und der Welt, hält die vorherrschenden Ideale und Lebensformen wie auch sein eigenes ‚wahres‘ Selbst häufig für fest und unverrückbar und setzt sich nicht mit anderen auseinander. Und deshalb ist es nicht autonom, was sich, wie ich ausführen werde, in seinem *Umgang mit Ambivalenzkonflikten* besonders eindrücklich zeigt. Es versucht nicht, diese zu erkennen, zu verstehen oder zu erkunden, sondern vermeidet sie oder bezieht immer gleich

¹¹ Es gibt auch eine Variante, in der dieses Selbst sich vor der eigenen Autonomie fürchtet und den Verlust allgemeiner Werte beklagt sowie nach neuen Tugenden und verbindlichen Orientierungen ruft. Aber die möchte ich hier nicht weiter betrachten.

Stellung zu ihnen – bringt die Ambivalenz zum Schweigen und fühlt sich sicher (und autonom) in der Eindeutigkeit.

Man könnte nun denken, dass niemand ernsthaft behaupten würde, dass es sich bei einem solchen Selbst um ein autonomes Selbst handelt. Wenn ich richtig sehe, stimmt das nicht mit Blick auf die im alltäglichen Diskurs vorherrschende Idee von Autonomie, die vor allem von Selbsteffizienz und Kontrolle handelt. Das wäre aber nur insofern interessant, als es einem Grund gäbe, seine Zeit und deren verzerrte Idee von Autonomie zu kritisieren. Aber es geht mir im Rahmen dieser Arbeit nicht in erster Linie um diese Art von Kritik. Vielmehr möchte ich zeigen, dass die Idee des autonomen als des eindeutigen, beständigen und ängstlichen Selbst implizit oder explizit in einigen der einflussreichsten philosophischen Theorien personaler Autonomie gezeichnet worden ist. Bevor ich zu dieser Debatte komme, möchte ich nun aber ein weiteres Bild des autonomen Selbst – in der gleichen, metaphorischen Weise – skizzieren, das ich ebenfalls für verfehlt halte, und die beiden Bilder eines autonomen Selbst dann mit meiner eigenen Vorstellung des autonomen Selbst kontrastieren, das ich als ein verstehendes, lebendiges und mutiges Selbst beschreiben werde.

3.2 Das autonome Selbst als das beliebige, ungebundene und tollkühne Selbst

Die zweite Idee eines autonomen Selbst – die sich aus Motiven der Literatur, der Postmoderne, dem Existenzialismus und libertären Freiheitskonzeptionen speist – möchte ich die des *beliebigen, ungebundenen und tollkühnen Selbst* nennen.¹² Dieses Selbst lässt sich bewusst von den vielen Optionen durcheinander bringen, stellt der ungeordneten Welt keine Ordnung entgegen, sondern die eigene Unordnung. Einem festen Plan zu folgen oder der eigenen Sache treu zu bleiben, spielt für dieses Selbst keine zentrale Rolle. Es versteht sich manchmal auch gar nicht wirklich als Selbst, sondern einfach als ein weiteres Teil einer ungeordneten und

¹² Es ist natürlich schwierig, diese Idee in drei Adjektive zu bringen, denn je nach Motivgeber sind andere Beschreibungen naheliegend. Ich habe von jedem etwas genommen: Das beliebige Selbst ist das der Postmoderne, das ungebundene das des Existenzialismus und der Vertreter libertärer Freiheitskonzeptionen, und das tollkühne Selbst das der Literatur und wiederum der Postmoderne. Andere Beschreibungen wären das *ironische, heroische, verlorene, chaotische, indifferente Selbst*. Aber um den mir wichtigen Aspekt mit Blick auf Ambivalenzkonflikte und den Zusammenhang zu Autonomie herauszustellen, genügt meine Beschreibung.

beliebigen Welt. Aber wenn es sich als ein Selbst versteht, dann nicht als gebunden an irgendetwas, nicht an andere und schon recht nicht an sich selbst. Es ist ein ungebundenes Selbst, das sich immer von Neuem entwirft, mit den gesellschaftlich vorgegebenen Formen und seinen vorherigen Selbstern spielt, sich ironisch zu diesen verhält. Ambivalenzerfahrungen sind für dieses Selbst so etwas wie Vergewisserungen der eigenen Existenz und zugleich Material für das nächste Spiel, in das es sich tollkühn wirft – sie werden also positiv gedeutet.

Auch dieses Selbst kann Ambivalenzkonflikte nicht als Konflikte verstehen, die mit ihm *selbst* zu tun haben, ihm etwas Wichtiges und Bedeutsames über sich oder die Welt zeigen können. Allerdings werden sie von ihm nicht, wie vom ängstlichen Selbst, als eine Störung oder etwas Fremdes erfahren, sondern als etwas Belebendes und gewissermassen als das eigene Zuhause. Dieses Selbst will nicht in erster Linie bestimmen, sondern vor allem andere und anderes nicht über sich bestimmen lassen. Es ist kein Scheitern, nicht wie das beständige und ängstliche Selbst über das eigene Leben zu bestimmen, sondern stattdessen mit der Welt und sich selbst zu spielen. Das passt dazu, dass dieses Selbst in gewisser Weise keinen Respekt vor sich und vor anderen hat – niemand soll bleiben, wie er ist, alle und alles soll sich beständig verändern. Vor allem in Übereinstimmung mit den Vorstellungen seiner Zeit zu leben, ist diesem Selbst zuwider, denn es könnte auch alles anders sein, um den Möglichkeitsmenschen Ulrich aus Musils *Mann ohne Eigenschaften* – ein Paradeexemplar eines solchen Selbst – sprechen zu lassen.¹³ Und darin scheint, vor allem wenn man dieses Selbst mit dem eindeutigen, beständigen und ängstlichen Selbst kontrastiert, eine gewisse Autonomie zu liegen. Das beliebige, ungebundene und tollkühne Selbst lässt sich nicht durch andere oder sich selbst auf etwas festlegen, unterwirft sich nicht einer vorgegebenen beliebigen Ordnung, verweigert sich der Selbsteffizienz und Eindeutigkeit, die gesellschaftlich gefordert wird.

Diese Idee des Selbst wird im Folgenden keine so grosse Rolle spielen, weil es mir vor allem um eine Kritik des autonomen als des ängstlichen Selbst geht, das in der analytischen Debatte um personale Autonomie eine wichtige Rolle spielt.

¹³ Vgl. Musil 1930, Kap. 4.

Es ist darüber hinaus aber auch alles andere als klar, nicht nur ob irgendjemand anderes, sondern ob dieses Selbst eigentlich denkt, dass es ein autonomes Selbst ist. Ein im emphatischen Sinne eigenes Leben zu führen, die Idee der Autonomie, ist dem tollkühnen Selbst genauso verdächtig wie alle anderen Ideen auch, obwohl es manchmal so spricht, als wäre es selbst die einzig mögliche Existenzweise eines autonomen Selbst. Aber ich glaube, das ist falsch, und das zeigt sich unter anderem daran, dass dieses Selbst Ambivalenzkonflikte überhaupt nicht in dem Sinne ernst nehmen kann, wie es autonome Personen meiner Meinung nach tun sollten. Es nimmt ja nichts im relevanten Sinne wichtig, und deshalb kann es sich auch nicht als ambivalent, als zwischen zwei Dingen, die mit ihm verbunden sind und Bedeutung besitzen, verstehen. Damit komme ich zu der Idee des Selbst, die ich im Laufe dieser Arbeit entwickeln möchte.

3.3 Das autonome Selbst als das verstehende, lebendige und mutige Selbst

Die Idee des *verstehenden, lebendigen und mutigen* Selbst bedient sich gewissermaßen verschiedener Motive, die in den beiden anderen Ideen eines autonomen Selbst schon vorkommen. Es ist die Idee eines Selbst, das über sein Leben bestimmen will und um einen festen Standpunkt in der Welt bemüht ist, das aber zugleich einen offenen Umgang mit sich und der Welt unterhält. Es stellt keine Ordnung her, wo keine Ordnung ist, aber ist um eine solche bemüht; nimmt sich und andere zunächst einmal ernst, aber fragt sich auf der Grundlage seiner Erfahrungen mit sich selbst und der Welt, ob es auch anders sein könnte. Für dieses Selbst sind Ambivalenzkonflikte keine Bedrohung und auch kein Zuhause, sondern eine *Herausforderung*, die es mutig, aber auch verantwortungsvoll – in der Sorge um einen festen Standpunkt – annimmt.

Dieses Selbst lässt das Auftreten und die Erfahrung von gegensätzlichen Gefühlen oder Wünschen – gegenüber einer Karriere, einer Beziehung oder einem Ideal – zu und erkennt seine Ambivalenzkonflikte zunächst einmal als solche. Dann versucht es zu verstehen, inwiefern diese Einstellungen tatsächlich mit ihm selbst verbunden sind und etwas Wichtiges und Bedeutsames zum Ausdruck bringen. Was bedeutet es, dass ich manchmal unbedingt mit diesem Menschen zusammen sein möchte, ihn aber an anderen Tagen nicht ertragen kann? Warum kann ich

mich nicht dazu bringen, eine Arbeit zu erledigen, wenn es mir doch eigentlich wichtig ist, voranzukommen? Um diese Fragen zu stellen, muss das Selbst mutig sein, denn es kann dabei etwas über sich herausfinden, was vielleicht nicht in das Bild von sich passt, was den festen Standpunkt erschüttert, so dass die Zukunft plötzlich nicht mehr durchsichtig und klar ist und das Bestimmen über das eigene Leben schwierig wird.

Wenn das Selbst die Bedeutung seines Ambivalenzkonflikts verstanden und erkannt hat, dass ihm tatsächlich zwei gegensätzliche Dinge wichtig sind, versucht es, diesen Konflikt zu erkunden: Es fragt sich einerseits, ob die Welt nicht auch anders sein könnte, so dass die gegensätzlichen Einstellungen doch in irgendeiner Weise miteinander in Einklang gebracht werden können. Vielleicht ist es ja doch möglich, eine Karriere zu verfolgen und zugleich die Menschen um sich herum nicht zu vergessen, vielleicht kann man trotz widersprüchlicher Gefühle gegenüber einer Person eine gelungene Beziehung mit ihr führen. Und das Selbst fragt sich andererseits, ob es selbst nicht auch anders sein könnte. Vielleicht kann es ja doch eine Person sein, die eine Familie gründet, auch wenn es jetzt denkt, dass es die Zeit für sich und die Freunde braucht, die dann viel weniger wird. Dafür muss das Selbst lebendig und mutig zugleich sein, denn es muss versuchen sich vorzustellen, wie die Welt und es selbst auch sein könnten, und sich dabei mit anderen auseinandersetzen, die vielleicht nicht der gleichen Meinung sind.

Schliesslich bezieht das Selbst Stellung zu seinem Ambivalenzkonflikt und versucht, damit wieder einen festen Standpunkt zu erreichen – den das ängstliche Selbst sich nicht erarbeitet, sondern gewissermassen erschafft, und den das beliebige Selbst gar nicht sucht. *Entweder* indem es die gegensätzlichen Einstellungen integriert und im Weiteren damit lebt, dass immer etwas nicht ganz zusammenpasst, aber dass eben dies am Ende sein Selbst ist. Es denkt also nicht, dass etwas mit ihm nicht stimmt – wie es das ängstliche Selbst meint. Es bin eben ich, der sich immer nach der Nähe dieses Menschen sehnt und sie dann wieder flieht. Oder wenn diese Integration für das Selbst keine Möglichkeit ist – entweder für es selbst nicht oder für andere, mit denen es verbunden ist – dann muss es sich resolut für eine Seite des Ambivalenzkonflikts entscheiden: Es ist mir wichtig, Zeit für

mich zu haben, aber ich habe mich für eine Familie entschieden, und deshalb werde ich mich in Zukunft nicht beschweren, wenn ich mitten in der Nacht aufstehen und das Kind wickeln muss oder nicht jedes Wochenende ausgehen kann. Oder eben, es ist mir wichtiger, Zeit für mich und andere zu haben, ich will keine Kinder, und ich werde das auch nicht bedauern, denn ich selbst war es, der sich dafür entschieden hat.

Ich glaube, dass ein solches Selbst autonom ist und dass sich das besonders gut an seinem Umgang mit Ambivalenzkonflikten zeigen und entwickeln lässt. Das Erkennen, Verstehen und Erkunden von Ambivalenzkonflikten sowie das Stellung Beziehen kann dabei nicht im einsamen Zimmer stattfinden. Vielmehr muss das Selbst sich, wie angedeutet, mit anderen auseinandersetzen, und es muss neue Erfahrungen mit sich machen, was nicht in einem Moment und auch nicht in der Phantasie gelingt, sondern nur *über die Zeit hinweg* und *in Auseinandersetzung mit anderen*.

Diese Vorstellung von Autonomie und dem autonomen Selbst möchte ich in dieser Arbeit entwickeln, indem ich die in diesem Abschnitt formulierten Bilder und Ideen in systematischer Weise und mit klareren Begriffen formuliere. Damit komme ich zu der Einordnung in die Debatte um personale Autonomie und zur Vorstellung der zentralen Motive und Anliegen sowie des Vorgehens der Arbeit.

4. Zentrale Anliegen und Thesen der Arbeit

Dass Ambivalenzkonflikte notwendig eine Bedrohung der Autonomie von Personen darstellen, hat insbesondere einer, wenn nicht sogar der einflussreichste Philosoph in der neueren analytischen Debatte um personale Autonomie vertreten: Harry Frankfurt. Ambivalenzkonflikte stellen nach Frankfurt eine notwendige Bedrohung unseres Selbst dar und verunmöglichen es uns, ein autonomes Leben zu führen. Denn nur wenn wir uns *von ganzem Herzen* („wholehearted“) um Dinge sorgen („caring“), verfügen wir über ein hinreichend stabiles und ausgebildetes Selbst, um unserem Leben eine Struktur zu geben. Nur dann können wir uns in relevanter Weise auf unsere Zukunft beziehen und unser eigenes Leben leben. Weil die zentrale Bedingung der „wholeheartedness“ Frankfurt zufolge aber in

direktem Widerspruch zu Ambivalenz steht, stellt diese für ihn einen zentralen Gegenbegriff zu Autonomie dar, eine „Krankheit des Willens“.¹⁴

Aber nicht nur Frankfurt teilt die negative Einschätzung von Ambivalenzkonflikten mit Blick auf die Autonomie von Personen. Vielmehr wird Ambivalenz in einer Reihe von einflussreichen Theorien als Störung der Autonomie von Personen verstanden. Weil Ambivalenzkonflikte notwendig das kohärente Selbst, das über die Zeit stabile Selbst oder das rationale Selbst bedrohen, welches über sein Leben bestimmen soll, ist Ambivalenz notwendig eine Bedrohung der Autonomie von Personen.¹⁵ Und der immergleiche Ratschlag, der in diesen Theorien explizit oder implizit gegeben wird, lautet: Autonome Personen sollten versuchen, Ambivalenzkonflikte möglichst zu vermeiden und diese ansonsten schnell zu überwinden, indem sie sich auf eine Seite des Konflikts schlagen und damit die gestörte, für Autonomie notwendige Eindeutigkeit ihres Selbst wiederherstellen.

Diese Sichtweise von Ambivalenz als notwendiger Störung der Autonomie sowie die zugrundeliegende Vorstellung des autonomen Selbst möchte ich in der vorliegenden Arbeit in Frage stellen. Ich versuche dabei zu zeigen, dass Ambivalenzkonflikte eine *konstruktive Rolle* für die Behauptung und Entwicklung des autonomen Selbst spielen können, und dass Personen in manchen Fällen ambivalent *bleiben* können, ohne dass ihre Autonomie damit notwendig gestört ist.¹⁶

Ambivalenzkonflikte sind häufig, so mein Ausgangspunkt, zunächst einmal eine ‚gesunde‘ Reaktion auf die Komplexität des eigenen Selbst und der Welt und stellen eine Behauptung des Selbst dar.¹⁷ Sie geben Personen einen Anlass und zu-

¹⁴ Vgl. zur Diskussion von Ambivalenz vor allem Frankfurt 1992, und für die Idee des Sich-Sorgens Frankfurt 1982 sowie die neueren Monografien: Frankfurt 2004 und 2006. Ich stelle die Arbeiten Frankfurts in Kapitel II ausführlich und systematisch dar.

¹⁵ Ich denke hier vor allem an Ekstrom 1993 und 2010 (das autonome Selbst als das kohärente Selbst), Bratman 2000, 2004 und 2005 (das autonome Selbst als das diachron stabile Selbst), sowie Velleman 1989 und Korsgaard 2009 (das autonome Selbst als das rationale Selbst).

¹⁶ Auf das konstruktive Potenzial von Ambivalenzkonflikten ist in der Autonomiedebatte vor allem von Barvosa-Carter 2007, Kekes 2011, sowie von Rössler 2009 und 2017 hingewiesen worden. Unabhängig von der Autonomiedebatte diskutieren Koch 1987 und Kristjansson 2010 diese Idee am Beispiel von widersprüchlichen Emotionen, während Rorty 2009 und 2014 sowie Pippin 2005, Kap. 14 sie mit Blick auf praktisches Überlegen thematisieren.

¹⁷ Vgl. zu der Idee, dass Ambivalenz eine Behauptung des Selbst darstellt: Gunnarsson 2014 und Coates 2017.

gleich das Material, auf sich und ihre Anliegen und Projekte zu reflektieren. Indem Personen ihre Ambivalenzkonflikte ernst nehmen und der Frage nachgehen, wovon ihre Ambivalenzkonflikte handeln und inwiefern die konfligierenden Elemente ihnen bedeutsam sind, können sie sich besser verstehen lernen, sich selbst ‚näher kommen‘ und die eigenen Grenzen sowie die Grenzen der Welt erweitern – das Erkennen, Verstehen und Erkunden von Ambivalenzkonflikten ist also eine Autonomieleistung und stellt einen konstruktiven Weg für die Entwicklung und Behauptung eines autonomen Selbst dar.

Eine zentrale methodische Idee meiner Arbeit lautet dabei, dass sich aus der Betrachtung des angemessenen Umgangs mit Ambivalenzkonflikten Bedingungen gewinnen lassen, die als allgemeine Bedingungen der Autonomie gedeutet werden können. In dem von mir auf diesem Wege entwickelten Bild wird Autonomie als die erfolgreiche Ausübung der Fähigkeiten zur Selbsterkenntnis, zum Selbstverstehen, zur Selbsterkundung sowie der Fähigkeiten zur Integration und zum Resolut-Sein verstanden. Diese Fähigkeiten können dabei nicht zu einem Zeitpunkt und in einer ‚einsamen Kammer‘ ausgeübt werden – vielmehr versuche ich zu zeigen, dass die Betrachtung des Umgangs mit Ambivalenzkonflikten ein Bild von Autonomie nahe legt und plausibilisiert, in welchem Autonomie als wesentlich prozesshaft (diachron) und an den sozialen Kontext und die Auseinandersetzung mit anderen Personen gebunden verstanden werden sollte.¹⁸

Meine These lautet also, dass wichtige Aspekte personaler Autonomie, die in einflussreichen Theorien häufig vernachlässigt werden, anhand einer Betrachtung des angemessenen Umgangs mit Ambivalenzkonflikten auf hilfreiche und erhellende Weise herausgearbeitet werden können. Und mein Einwand gegen Theorien wie die von Frankfurt ist, dass sie die konstruktive Rolle von Ambivalenzkonflikten für die Autonomie von Personen verkennen und ein verzerrtes Bild des Umgangs mit Ambivalenzkonflikten zeichnen, weil sie die Prozesshaftigkeit und Erfahrungsgebundenheit sowie die soziale Dimension von Selbstreflexion nicht hinreichend berücksichtigen, und in diesem Zusammenhang wichtige Fähigkeiten wie

¹⁸ Vgl. zu der Idee diachroner Autonomie auch Cuypers 2001, Dworkin 1988, Kap. 1, Christman 2004b und Henning 2009.

zum Beispiel Vorstellungsvermögen und Phantasie nicht thematisieren – oder weil sie wichtige Schritte des Umgangs mit Ambivalenzkonflikten einfach überspringen.

Vertreter der These, dass Ambivalenzkonflikte eine Bedrohung von Autonomie darstellen, könnten dies nun möglicherweise zugestehen und dem von mir gezeichneten Bild von Autonomie zumindest teilweise zustimmen. Sie könnten also die Wichtigkeit des Erkennens, Verstehens und Erkundens von Ambivalenzkonflikten zugeben und den möglichen instrumentellen Beitrag anerkennen, den Ambivalenzkonflikte für die Autonomie von Personen haben können.¹⁹ Nichtsdestotrotz könnten sie daran festhalten, dass Personen notwendig in ihrer Autonomie gestört sind, wenn sie (dauerhaft) ambivalent sind: Ambivalenz könnte zwar *nützlich* für Autonomie sein, so die These, aber sie steht *an sich* in Konflikt mit Autonomie.

Es ist diese ‚konzeptuelle‘ These, die in der spezifischen Debatte um das Verhältnis von Ambivalenz und Autonomie meist im Mittelpunkt steht. Vor allem in Auseinandersetzung mit Frankfurt ist dabei zu zeigen versucht worden, dass der Zustand der Ambivalenz zu einem bestimmten Zeitpunkt damit vereinbar ist, dass Personen zu diesem Zeitpunkt autonom sind. Diskutiert wird dabei etwa, ob Personen Ambivalenzkonflikte in ihr Selbst integrieren und dadurch autonom bleiben können, und ob sie sich im relevanten Sinne mit den widersprüchlichen Elementen ihres Ambivalenzkonflikts identifizieren können.²⁰ Man könnten nun meinen, dass mein Fokus auf den Prozess des Umgangs mit Ambivalenzkonflikten und auf deren konstruktives Potenzial für die Entwicklung und Behauptung des autonomen Selbst zu dieser konzeptuellen Frage der Vereinbarkeit von Ambivalenz und Autonomie keinen unmittelbaren Beitrag leistet.

Dieses Bedenken beruht jedoch auf einem Missverständnis. Aus meiner Betrachtung des angemessenen Umgangs mit Ambivalenzkonflikten (und der darüber

¹⁹ Dieses Zugeständnis wäre in meinen Augen schon ein grosser Gewinn dieser Arbeit und würde zumindest in Theorien wie der von Frankfurt grössere Korrekturen erfordern, wie später deutlich wird.

²⁰ Vgl. etwa Coates 2017, Gunnarsson 2014 und Poltera 2011.

entwickelten Idee, dass Autonomie die erfolgreiche Ausübung bestimmter Fähigkeiten zur Selbstreflexion über die Zeit hinweg und im sozialen Kontext bezeichnet) folgt nämlich schon, dass der Zustand der Ambivalenz zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht notwendig die Autonomie von Personen bedroht. Weil Autonomie eine diachrone Eigenschaft von Personen ist und sich ihre Autonomie im angemessenen Umgang mit Ambivalenzkonflikten zeigt, kann der Zustand der Ambivalenz zu einem bestimmten Zeitpunkt gar nicht notwendig die Autonomie der Person bedrohen. Es ist die rein synchrone Betrachtungsweise von Autonomie, in der Autonomie etwa durch eine bestimmte Struktur des Willens einer Person zu einem bestimmten Zeitpunkt konstituiert wird, die in meinen Augen verfehlt ist und die Debatte um das Verhältnis von Autonomie und Ambivalenz verzerrt.²¹

In dem Rahmen, in welchem ich die Frage nach dem Verhältnis von Autonomie und Ambivalenz diskutiere, nimmt diese eine neue Form an: Ist es mit der Autonomie von Personen vereinbar, dass sie über die Zeit hinweg ambivalent *bleiben*? Mit Blick auf diese veränderte Fragestellung werde ich nun eine Position vertreten, die sich zwischen Frankfurt und seinen Kritikern verorten lässt: In manchen Fällen ist es möglich, dass Personen Ambivalenzkonflikte in ihr diachrones Selbst integrieren und autonom bleiben, während es in anderen Fällen notwendig ist, dass sie nach dem Erkennen, Verstehen und Erkunden des Ambivalenzkonflikts Stellung beziehen und sich auf eine Seite des Ambivalenzkonflikts schlagen – nicht weil Ambivalenz an sich ihre Autonomie bedroht, sondern weil der dauerhafte Zustand der Ambivalenz in Zustände wie zum Beispiel Entfremdung, Paralyse oder Desintegration des Selbst ‚kippt‘, die mit Autonomie unvereinbar sind.

5. Vorgehen der Arbeit

Die Arbeit beginnt mit einer ausführlichen Darstellung von Harry Frankfurts These, dass Ambivalenz eine Krankheit des Willens ist, die ich im Rahmen seiner

²¹ Die Bedeutung der diachronen Dimension im Zusammenhang mit der Frage nach der Vereinbarkeit von Autonomie und Ambivalenz hat vor allem Schramme 2014 thematisiert, wenn auch in anderer Weise als ich es tun werde. Vgl. allgemein für die Debatte um Autonomie als synchrone Eigenschaft von Personen: Arneson 1994, Baumann 2008, Christman 1991 und 2007, Hyun 2001 und Mele 1995.

Konzeptionen von Autonomie entwickeln und erläutern werde (II.). Ich räume seinen Überlegungen dabei relativ viel Platz ein, weil er als paradigmatischer Vertreter der Standardtheorie personaler Autonomie gelten kann, in welcher das autonome Selbst – wie schon gesagt – als das eindeutige und beständige Selbst charakterisiert wird. Ich versuche dabei, eine möglichst plausible Lesart der These zu finden, dass Ambivalenz die Autonomie von Personen bedroht, unter anderem indem ich diese These im Kontext von Autonomie als einem Ideal der persönlichen Lebensführung verorte.²² In diesem Zuge erarbeite ich in Auseinandersetzung mit Frankfurt auch eine Definition von Ambivalenzkonflikten, die mir philosophisch interessant erscheint und die ich mir im weiteren Verlauf der Arbeit in leichter modifizierter Form zunutze mache. Schliesslich ordne ich die These der Unvereinbarkeit von Autonomie und Ambivalenz kurz in die Debatte um Autonomie ein, indem ich auf einige einflussreiche Theorien verweise, die diese These ebenfalls (explizit oder implizit) vertreten.

Im darauf folgenden Kapitel werde ich dann ausgehend von zwei Beispielen erläutern, warum ich Frankfurts These, dass Ambivalenzkonflikte eine Krankheit des Willens darstellen, falsch finde – und warum eine andere Perspektive auf Ambivalenzkonflikte plausibler erscheint, in denen sie zunächst einmal als eine Behauptung des Selbst und als eine Möglichkeit, ein autonomes Selbst zu entwickeln, verstanden werden (III.). Die Beispiele dienen dabei dazu, die Prozesshaftigkeit des Umgang mit Ambivalenzkonflikten in den Blick zu nehmen und zwei Dimensionen des Umgangs mit Ambivalenzkonflikten einzuführen, die ich in den dann folgenden Kapiteln ausgehend von der Frage, wie Personen mit Ambivalenzkonflikten umgehen sollten, näher betrachten werde: Während die diachrone Betrachtungsweise von Autonomie gewissermassen die Klammer bildet, betrachte ich in diesen Kapiteln den ‚inneren‘ und ‚äusseren‘ Aspekt von Selbstreflexion.

Ich untersuche zunächst die Frage, wie die *Fähigkeiten zur Selbstreflexion*, die beinahe von allen Theorien für eine notwendige Bedingung für Autonomie gehalten werden, näher zu fassen sind (IV.). Dabei unterscheide ich zwischen den

²² Vgl. zu der Frage, inwiefern es verschiedene Kontexte der Autonomie gibt: Baumann 2008 und Seidel 2016, Kap. 1.

schon genannten Fähigkeiten zur Selbsterkenntnis, zum Selbstverständnis, zur Selbsterkundung und den Fähigkeiten zur Integration bzw. zum Resolut-Sein, und erläutere diese ausführlich an einem Beispiel, um auf diesem Wege mein Bild von Autonomie gegen andere Theorien abzugrenzen, die die Fähigkeit zur Selbstreflexion verzerrt und unvollständig beschreiben.

Vor diesem Hintergrund diskutiere ich dann, inwiefern die Ausübung der von mir vorgeschlagenen Fähigkeiten an den sozialen Kontext von Personen gebunden ist (V.). Ich diskutiere diese Frage dabei aus folgender Perspektive: In welches Verhältnis müssen Personen sich zu ihrem sozialen Umfeld setzen (können), damit sie die relevanten Fähigkeiten zur Selbstreflexion erfolgreich ausüben können? Ich versuche zu zeigen, dass und wie autonome Personen sich das soziale Umfeld im Umgang mit Ambivalenzkonflikten konstruktiv zunutze machen können, und entwickle in diesem Zusammenhang ein Bild, in dem anderen Personen und dem sozialen Umfeld zwar eine sehr wichtige Rolle in der Entwicklung und Behauptung des autonomen Selbst und der Ausübung der Fähigkeiten zur Selbstreflexion zugesprochen wird, aber nicht in dem Sinne, wie es Vertreter konstitutiv-relationaler Ansätze meinen. Ich verteidige, anders gesagt, eine *kausale Lesart* der These, dass Autonomie soziale Bedingungen hat.

Im letzten Kapitel fasse ich schliesslich den Argumentationsgang meiner Arbeit zusammen und diskutiere im Anschluss einige mögliche Einwände gegen mein Verständnis des Begriffs, der Rolle und der Bedeutung von Ambivalenzkonflikten (VI.). In einer Art Ausblick ordne ich schliesslich das von mir gezeichnete Bild von Autonomie als einem Ideal der persönlichen Lebensführung in die allgemeine Debatte um personale Autonomie an und zeige einige Perspektiven auf, wie man die Themen dieser Arbeit weiter diskutieren könnte und was meine Überlegungen für die allgemeine Debatte bedeuten könnten.

Kapitel II: Ambivalenz – eine ‚Krankheit des Willens‘?

1. Einleitung

Harry Frankfurts Arbeiten haben die insbesondere seit den 1970er Jahren intensiv geführte Debatte um personale Autonomie in entscheidender Weise geprägt. Seine hierarchische Analyse, der zufolge Personen sich gegenüber anderen Wesen durch die Fähigkeit zur Ausbildung höherstufiger Wünsche auszeichnen, kann dabei als die Standardtheorie personaler Autonomie bezeichnet werden. Um autonom zu handeln, so der zentrale Gedanke Frankfurts, müssen Personen sich ihre Handlungsmotive durch einen Akt der reflexiven Identifikation aneignen – nur dann gilt, dass eine Person selbst über ihr Handeln bestimmt. Wie genau diese ‚reflexive Identifikation‘ gefasst werden muss, ist dabei kontrovers diskutiert worden.²³ Aber die Mehrzahl der an der Debatte beteiligten PhilosophInnen hat Frankfurts Annahme akzeptiert, dass die Aneignung von Handlungsmotiven und damit der Begriff der ‚Identifikation‘ im Mittelpunkt einer Theorie personaler Autonomie stehen muss, und ausgehend davon ist seine hierarchische Analyse in vielfacher Weise zu modifizieren oder zu erweitern versucht worden.²⁴

Auch Frankfurt selbst hat seine Theorie – teils im Lichte von Einwänden, teils im Lichte einer Verschiebung seines Interesses am Begriff der Autonomie – in späteren Arbeiten modifiziert und weiterentwickelt:²⁵ *Erstens* gesteht er in Reaktion auf den zuerst von Gary Watson formulierten Regresseinwand zu, dass die Identifikation mit einem Wunsch nicht allein durch die Ausbildung eines Wunsches zweiter Stufe geleistet werden kann. Schliesslich könne, so nun Frankfurt selbst, mit Blick auf diese höherstufigen Wünsche sinnvoll gefordert werden, dass eine

²³ Vgl. etwa Bransen 1996, Bratman 1996 und 2003, Buss 1994, Lippert-Rasmussen 2003, Neely 1974, Roughley 2002, Stump 1988, Thalberg 1989 und Watson 1975. Ausführliche Überblicke zu Frankfurt und den kritischen Einwänden finden sich in den Einleitungen zu den Sammelbänden von Anderson/Christman 2005, Betzler/Guckes 2001a und 2001b, Buss/Overton 2002 und Christman 1989.

²⁴ Siehe neben den eben genannten vor allem auch Bratman 2007, Dworkin 1988, Ekstrom 1993 und Velleman 2000.

²⁵ Ich stelle Frankfurts Entwicklung hier zunächst überblicksartig dar; für Verweise vgl. die folgenden Abschnitte.

Person sie sich zueigen mache, was der Logik der hierarchischen Analyse zufolge durch die Ausbildung eines höherstufigen Wunsches dritter Stufe geleistet werden müsste und so weiter. Er führt deshalb die Bedingung der „wholeheartedness“ und der „satisfaction“ ein. Dieser zufolge ist eine Person nur dann mit einem Wunsch identifiziert, wenn sie diesen auf zweiter Stufe zu haben wünscht *und* keine Zweifel mehr hegt bzw. kein Interesse verspürt, diese Stellungnahme auf zweiter Stufe zu ändern. Der Zustand der ‚Zufriedenheit‘ kann, so nun Frankfurt, nicht unmittelbar durch eine Entscheidung oder einen Willensakt herbeigeführt werden, sondern stellt sich in einer Person ein – er bezeichnet so etwas wie eine ‚volitionale Harmonie‘ innerhalb einer Person, die Abwesenheit eines Interesses an Veränderung. Womit eine Person identifiziert ist, hängt damit nicht mehr allein von einem (aktiven) Akt der reflexiven Stellungnahme ab, sondern auch von der Verfasstheit der Person, über die sie nicht unmittelbar verfügen kann.

Zweitens macht Frankfurt in seinen späteren Arbeiten geltend, dass das *Selbst*, welches über sein Handeln oder Leben bestimmen soll, nicht allein durch Wünsche erster oder auch zweiter Stufe konstituiert werden kann. Wünsche seien ihrer Natur nach zu instabil und stellten lediglich einzelne Vorkommnisse im Leben einer Person dar. Was in der hierarchischen Analyse fehle, sei eine reichhaltige Konzeption des ‚Selbst‘, das stabil über die Zeit hinweg sei und den einzelnen Vorkommnissen im Leben von Personen eine Einheit verleihe. Frankfurt ergänzt seine hierarchische Analyse deshalb um eine Theorie personaler bzw. praktischer Identität, in welcher Zustände des *caring* eine zentrale Rolle spielen. Dass eine Person sich um etwas ‚sorgt‘ heisst dabei, dass sie eine stabile Disposition besitzt, auf komplexe Weisen zu handeln, und dem Objekt ihrer Sorge in spezifischer Weise verpflichtet ist. Wiederum spielt dabei die Idee der Unverfügbarkeit eine wichtige Rolle: Personen können nicht entscheiden, worum sie sich sorgen, sondern müssen dies herausfinden: nicht, worum sollten wir uns sorgen, sondern, worum können wir uns sorgen, ist nach Frankfurt die fundamentale Frage. Dabei sind Zustände des Sich-Sorgens ihm zufolge notwendig auf die Zukunft bezogen und konstituieren damit das diachrone Selbst von Personen – sie verleihen dem Leben von Personen eine Struktur und diachrone Stabilität und ermöglichen es ihnen damit, ein autonomes Leben zu führen. Es gilt allerdings, dass die beiden

Bedingungen der reflexiven Aneignung und der Zufriedenheit auch erfüllt sein müssen: Eine Person muss ihr Sich-Sorgen auf zweiter Stufe befürworten und mit dieser höherstufigen Stellungnahme zufrieden sein. Nur wenn diese Bedingungen erfüllt sind, besitzen Personen ein hinreichend stabiles und authentisches Selbst.

Damit modifiziert Frankfurt letztlich nicht nur seine hierarchische Analyse in wesentlichen Hinsichten, sondern wechselt auch die Fragestellung. Während er zunächst an der Frage interessiert ist, unter welchen Bedingungen Personen autonom handeln und moralisch verantwortlich sind, beschäftigt er sich in den späteren Arbeiten zum Sich-Sorgen mit der Frage, wie Personen ein autonomes Leben führen können.²⁶ Er betrachtet Autonomie, anders gesagt, nicht mehr im Kontext der moralischen Verantwortlichkeit, sondern im Kontext der persönlichen Lebensführung, des guten oder gelungenen Lebens.²⁷

Im Folgenden möchte ich nun zeigen, dass es genau dieser Kontext ist, in welchem Frankfurts These, dass Ambivalenz eine ‚Krankheit des Willens‘ ist, philosophisch interessant ist und verortet werden sollte. Anders gesagt werde ich argumentieren, dass der Begriff der Ambivalenz vor allem dann einen wichtigen und konstruktiven Ausgangspunkt für eine Diskussion personaler Autonomie bietet, wenn hinter der allgemeinen Frage nach Autonomie, wie in Frankfurts späteren Arbeiten, das praktische Interesse an Autonomie als einem Ideal der persönlichen Lebensführung steht.

Die sich im Laufe meiner Rekonstruktion von und Auseinandersetzung mit Frankfurts Überlegungen zum Verhältnis von Autonomie und Ambivalenz ergebende interessanteste Lesart der Ambivalenzthese lässt sich so zusammenfassen: Weil eine ambivalente Person mit Blick auf ihre Zustände des Sich-Sorgens gegensätzliche höherstufige Einstellungen hat (sie will zum Beispiel eine Karriere verfolgen und will es zugleich nicht), kann sie nicht ‚zufrieden‘ mit diesen sein, sondern ist voller Zweifel und verspürt immer ein Interesse daran, etwas zu verändern. Das

²⁶ Der Kontext moralischer Verantwortlichkeit steht etwa in Frankfurt 1969 und 1971 im Vordergrund.

²⁷ Vgl. hierzu Scanlon 2002 und Arpaly 2005. In der Debatte ist auf diesen Punkt nur selten hingewiesen worden, weil generell wenig explizit gemacht wird, welches das praktische Interesse am Begriff der Autonomie ist, wie ich unten noch weiter ausführen werde.

heisst aber, dass sie nicht im für Autonomie relevanten Sinne mit diesen Zuständen identifiziert sein kann. Und daraus folgt nach Frankfurt, dass sie kein stabiles und authentisches Selbst besitzt und es ihr unmöglich ist, ein autonomes Leben zu führen. Zustände oder Erfahrungen der Ambivalenz stellen also nach Frankfurt notwendig eine *Bedrohung des Selbst* dar. Das ist, wie unschwer zu erkennen ist, die Idee des eindeutigen und beständigen Selbst, und ich werde später erläutern, warum dieses Selbst gerade bei Frankfurt auch ein *ängstliches* ist.

Die in meinen Augen wichtige und in vielen Autonomietheorien zu wenig berücksichtigte Einsicht hinter diesem Argument ist, dass wir für das Führen eines autonomen Lebens ein *hinreichend ausgebildetes* und *stabiles* Selbst brauchen, um überhaupt andere für Autonomie relevante Fähigkeiten ausüben zu können. Und auch wenn ich im Laufe der Arbeit verschiedene Gründe dafür angeben werde, dass Zustände oder Erfahrungen der Ambivalenz nicht notwendig das Selbst und damit die Autonomie von Personen bedrohen oder untergraben, sondern im Gegenteil sogar eine wichtige Rolle für die Konstitution und Behauptung des autonomen – *lebendigen, mutigen* – Selbst spielen können, ist es Frankfurts Verdienst, den Begriff der Ambivalenz in diesem Zusammenhang ins Blickfeld gerückt zu haben.

Im Folgenden rekonstruiere ich zunächst Frankfurts Bestimmung von Zuständen der Ambivalenz als notwendigen und inhärenten volitionalen Konflikten innerhalb einer Person. In der folgenden Erläuterung kommen dabei die eben skizzierten Stadien von Frankfurts Theorie(n) personaler Autonomie noch einmal aus einer etwas anderen Perspektive ausführlicher zur Sprache. Im Anschluss daran unterscheide ich dann verschiedene Lesarten der These, dass Ambivalenz eine ‚Krankheit des Willens‘ ist, indem ich Ambivalenzkonflikte in den verschiedenen Modellen Frankfurts im Lichte der folgenden Fragen untersuche: Wie werden Ambivalenzkonflikte verstanden? Warum stellen sie nach Frankfurt eine notwendige Bedrohung der Autonomie dar? Sind die Gründe für diese Behauptung überzeugend? Inwiefern stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Autonomie und Ambivalenz dabei als philosophisch interessant heraus?

Ich entwickle daraus die oben genannte, in meinen Augen interessanteste Lesart der Ambivalenzthese, und fasse zusammen, was man aus Frankfurts Bestimmung von Ambivalenz und seinen Argumenten für die Krankheitstheorie mit Blick auf die Frage, warum das Verhältnis von Ambivalenz und Autonomie überhaupt interessant ist, lernen kann. Abschliessend verweise ich kurz auf die Wirkmacht und Verbreitung der These, dass Ambivalenz eine notwendige Störung der Autonomie, indem ich andere Theorien skizziere, welche diese These explizit oder implizit vertreten.

2. Ambivalenz im Kontext von Frankfurts Theorien personaler Autonomie

2.1 Frankfurts Begriff der Ambivalenz

Frankfurt definiert den Begriff der Ambivalenz folgendermassen:

Ambivalence is constituted by conflicting volitional movements or tendencies, either conscious or unconscious, that meet two conditions: First, they are inherently and hence unavoidably opposed; that is, they do not just happen to conflict on account of contingent circumstances. Second, they are both wholly internal to a person's will rather than alien to him; that is, he is not passive with respect to them.²⁸

Ambivalenz bezeichnet also Konflikte von volitionalen Elementen, die (i) *inhärent und notwendig* miteinander konfliktieren und (ii) *innerhalb* von Personen angesiedelt sind. Dabei ist es in meinen Augen sinnvoll, nach einer kurzen Klärung des Begriffs der volitionalen Konflikte zunächst die zweite Bedingung zu betrachten. In ihr werden Ambivalenzkonflikte nämlich als Konflikte ‚innerhalb des Willens einer Person‘ von solchen Konflikten unterschieden, auf welche diese Charakterisierung nicht zutrifft. Die erste Bedingung zielt dagegen anscheinend darauf ab, Ambivalenzkonflikte von anderen volitionalen Konflikten ‚innerhalb von Personen‘ zu unterscheiden, baut also auf der zweiten Bedingung auf.

²⁸ Frankfurt 1992, 99.

(i) Ambivalenzkonflikte als volitionale Konflikte

Dass Ambivalenzen als Konflikte von volitionalen Elementen bestimmt werden, hat mit einer zentralen Annahme in Frankfurts Arbeiten zu tun, die ich später noch thematisieren werde: Dass Autonomie genau deshalb ein Thema und zugleich ein Problem für Personen ist, weil sie im Unterschied zu anderen Wesen eine komplexe volitionale Struktur aufweisen. Sie besitzen nicht nur ‚Wünsche erster Stufe‘, sondern können auch höherstufige Einstellungen ausbilden („second-order volitions“) und sich in komplexen volitionalen Zuständen befinden („caring“, „wholeheartedness“, „satisfaction“). Gemeinsam ist diesen Zuständen und Einstellungen, dass sie von Frankfurt weder affektiv noch kognitiv, sondern motivational charakterisiert werden – sie sind alle auf den Willen bzw. auf das Handeln bezogen.

Autonomie wird bei Frankfurt, anders gesagt, nicht in den Gefühlen oder der Vernunftfähigkeit von Personen, sondern im Bereich des Volitionalen verortet – in ihren motivational relevanten, non-kognitiven Zuständen und Einstellungen. Und damit lässt sich erklären, warum Ambivalenzkonflikte als volitionale Konflikte bestimmt werden: Wenn Ambivalenz, wie Frankfurt zeigen möchte, ein Gegenbegriff zu Autonomie sein soll, müssen Zustände der Ambivalenz auch im Bereich des Volitionalen angesiedelt sein. Nur dann können sie nämlich eine Störung der volitionalen Struktur von Personen darstellen, welche für das Vorliegen von Autonomie notwendig ist.

(ii) Ambivalenzkonflikte als volitionale Konflikte ‚innerhalb von Personen‘

Die Idee von volitionalen Konflikten innerhalb von Personen lässt sich am einfachsten anhand der schon erwähnten hierarchischen Analyse erläutern, in deren Mittelpunkt zwei Arten von volitionalen Konflikten stehen, die *keine* Konflikte innerhalb von Personen sind.²⁹ Der erste volitionale Konflikt, den Frankfurt in diesem Zusammenhang betrachtet, ist der Konflikt von zwei Wünschen erster Stufe – in seinem Beispiel: der Drogensüchtige, der zugleich den Wunsch hat, Heroin zu konsumieren, und den Wunsch, dies nicht zu tun. Von einer autonomen

²⁹ Vgl. Frankfurt 1971.

Person, soviel kann man an dieser Stelle sagen, würde man erwarten, dass sie sich zu diesen konfligierenden Wünschen irgendwie verhält. Aber der *wanton*, wie Frankfurt ihn nennt, unternimmt keine Schritte in diese Richtung. Vielmehr wird er einfach immer von demjenigen Wunsch erster Stufe bestimmt, der sich gerade als der stärkste erweist. Damit ist er lediglich ein Spielball seiner Wünsche, der mal in die eine und mal in die andere Richtung ‚geschubst‘ wird. Der *wanton* verhält sich nicht zu seinem Willen, beschäftigt sich in keiner Situation damit, was er ‚selbst‘ oder was er ‚eigentlich‘ will. Seine praktischen Überlegungen sind allein darauf gerichtet, wie er den Willen (das heisst den handlungsbestimmenden Wunsch), den er gerade hat, verwirklichen kann. Weil er keine Identität jenseits seiner Wünsche erster Stufe besitzt, ist ihm auch die Erfahrung eines fremden oder äusserlichen Willens unbekannt und von vorneherein verschlossen.³⁰

Bei dem volitionalen Konflikt, mit dem der *wanton* konfrontiert ist, handelt es sich also nach Frankfurt nicht um einen Konflikt innerhalb einer Person, weil keiner der konfligierenden Wünsche erster Stufe im für Autonomie relevanten Sinne sein *eigener* ist – das heisst für ihn selbst steht und mit ihm als Handelndem identifiziert werden kann. Konflikte innerhalb von Personen können nach Frankfurt, kurz gesagt, erst dann auftreten, wenn es überhaupt ein Selbst gibt, das von seinen Wünschen erster Stufe verschieden ist.

Bekanntlich vertritt Frankfurt die Auffassung, dass dieses Selbst durch die Fähigkeit zur Ausbildung von Wünschen zweiter Stufe, die Wünsche erster Stufe zum Gegenstand haben, ins Spiel kommt. In sogenannten ‚Volitionen zweiter Stufe‘ wünscht eine Person, dass ein bestimmter Wunsch erster Stufe handlungswirksam werden soll oder nicht. Nur für Wesen, die eine solche komplexe volitionale Struktur haben, das heisst Volitionen zweiter Stufe ausbilden können, ist Autonomie überhaupt erreichbar, und Frankfurt zufolge sind nur solche Wesen *Personen*. Bildet zum Beispiel der Drogensüchtige mit den konfligierenden Wünschen eine Volition zweiter Stufe aus, dass der Wunsch, die Droge nicht mehr zu nehmen, handlungswirksam sein soll, dann stellt er sich damit hinter einen seiner Wünsche und macht ihn zu seinem eigenen – er ‚identifiziert‘ sich mit seinem

³⁰ Ibid., 18.

Wunsch. Von dem Wunsch nach der Droge distanziert er sich hingegen und macht ihn sich auf diese Weise äusserlich. Die Volition zweiter Stufe konstituiert somit den Standpunkt des Drogensüchtigen.³¹

Hier kann nun der zweite volitionale Konflikt auftreten, den Frankfurt in der hierarchischen Analyse thematisiert: Der Wunsch des Drogensüchtigen, Heroin zu nehmen, kann sich als so stark erweisen, dass dieser trotz einer gegenteiligen Volition zweiter Stufe handlungsbestimmend wird. Es handelt sich dann um einen ‚widerwilligen Drogensüchtigen‘, der zwar auch Spielball seiner Wünsche ist, jedoch in einem ganz anderen Sinne als der *wanton*, was sich vor allem in seinem eigenen Erleben widerspiegelt. Er erlebt es als *Scheitern*, wenn er von dem Wunsch nach der Droge zum Handeln gebracht wird, obwohl er auf zweiter Stufe wünscht, dass der gegenteilige Wunsch sein Wille sein soll, und bedient sich der ‚Sprache der Ohnmacht‘ – etwa, dass er von dem Wunsch überwältigt wird oder diesem ausgeliefert ist.³²

Nach Frankfurts Definition handelt es sich bei diesem volitionalen Konflikt nicht um einen Ambivalenzkonflikt, weil die konfligierenden volitionalen Elemente nicht beide ‚Teil der Person‘ sind. Vielmehr hat sich der widerwillige Drogensüchtige, wie ausgeführt, den Wunsch nach der Droge durch seine Volition zweiter Stufe äusserlich gemacht und identifiziert sich mit seinem gegenteiligen Wunsch, die Droge nicht zu nehmen. Es handelt sich also nicht um einen volitionalen Konflikt *innerhalb* der Person, sondern um einen Konflikt *zwischen* der Person und einem volitionalen Element, mit dem sie nicht im relevanten Sinne identifiziert ist.

Volitionale Konflikte innerhalb von Personen werden also von volitionalen Konflikten unterschieden, bei denen (i) zwei volitionale Elemente konfligieren, von denen keines mit der Person selbst identifiziert werden kann, oder bei denen (ii) zwei volitionale Elemente konfligieren, von denen nur eines mit der Person selbst identifiziert werden kann, während das andere ihr äusserlich ist. Und das Kri-

³¹ Ibid., 18 f.

³² Ibid., 21. Der Begriff der „Sprache der Ohnmacht“ stammt aus Bieri 2003.

tierum für die ‚Internalität‘ von volitionalen Elementen ist die ‚reflexive Identifikation‘ mit diesen – was im hierarchischen Modell durch die Ausbildung von Volitionen zweiter Stufe geschieht.

(iii) *Ambivalenzkonflikte als inhärente und notwendige volitionale Konflikte*

Während Frankfurt im Rahmen der hierarchischen Analyse keine Beispiele für volitionale Konflikte innerhalb von Personen gibt und diese auch nicht von anderen volitionalen Konflikten abgrenzt,³³ findet sich in seinen späteren Arbeiten eine Erläuterung der Bedingung, dass der volitionale Konflikt innerhalb von Personen notwendig und inhärent sein muss, um als Ambivalenzkonflikt zu gelten.

Volitionale Konflikte, die *nicht* inhärent und notwendig sind, werden dabei als Konflikte bestimmt, die Personen durch Akte des *Ordners* und *Integrierens* auflösen können: „[In conflicts of this sort] desires compete for priority or position in a preferential order; the issue is which desire to satisfy *first*. [...] When a conflict of this [...] kind is resolved, the competing desires are integrated into a single ordering.”³⁴ Zum Beispiel könnte eine Person mit dem Wunsch, einen Spaziergang in der Sonne zu machen, und mit dem Wunsch, an einem Text zu schreiben, identifiziert sein. Diese Wünsche konfliktieren, weil die Person nicht beides zugleich tun kann, und es handelt sich um einen Konflikt innerhalb der Person, weil sie mit beiden Wünschen identifiziert ist. Aber diese konfliktieren nicht inhärent und notwendig, so kann man Frankfurt verstehen, weil die Person sich entscheiden kann, zuerst noch ein paar Seiten zu schreiben und dann einen Spaziergang in der Sonne zu machen.

Ambivalenzkonflikte werden demgegenüber als volitionale Konflikte bestimmt, die Personen nicht durch Integration lösen können. Frankfurt nennt als Beispiel: “[S]omeone who is moved to commit himself to a certain career, or to a person, and also moved to refrain from doing so.”³⁵ Hier besteht ein inhärenter und not-

³³ Dies hat, wie ich gleich zeigen werde, unmittelbar mit den begrifflichen Ressourcen der hierarchischen Analyse zu tun und veranlasst Frankfurt zu einer Modifikation bzw. Erweiterung seiner ursprünglichen Analyse.

³⁴ Frankfurt 1987, 170.

³⁵ Frankfurt 1992, 99.

wendiger Konflikt, weil eine Person (mit Blick auf das gleiche Objekt) gegensätzliche Einstellungen hat. Solche Konflikte verlangen Frankfurt zufolge nach einer anderen Lösung: “Resolving a conflict of [this] kind involves a radical *separation* of the competing desires, one of which is not merely assigned a relatively less favored position but extruded entirely as an outlaw.”³⁶

Die Idee ist also, dass eine Person mit unterschiedlichen volitionalen Elementen identifiziert sein kann (Konflikt innerhalb der Person), ohne dass sie deshalb schon ambivalent ist – genau dann nämlich, wenn es sich um keinen inhärenten und notwendigen Konflikt handelt, sondern um einen Konflikt, der durch Integration dieser Elemente gelöst werden kann. Dagegen handelt es sich um Ambivalenzkonflikte, wenn die volitionalen Elemente inhärent und notwendig konfligieren – weil die Person mit Blick auf *ein und dasselbe Objekt* gegensätzliche Einstellungen hat, oder (das sei hier ergänzt) weil ihre Einstellungen sich auf ‚*gegensätzliche Objekte*‘ richten, die aus nicht-kontingenten Gründen nicht zugleich erfüllt werden können (beispielsweise ein Lebemensch und ein Leistungssportler zu sein).³⁷

2.2 Ambivalenz und die hierarchische Analyse: Ambivalenz als Inkohärenz im Handeln

Wie eingangs erwähnt, modifiziert Frankfurt seine hierarchische Analyse in späteren Arbeiten, und dies geschieht zeitgleich mit der Einführung des Begriffs der Ambivalenz und der Unterscheidung zwischen zwei Arten von Konflikten innerhalb von Personen. Dies hat (unter anderem) mit einem Problem zu tun, das der Begriff der Ambivalenz im Zusammenhang mit der hierarchischen Analyse aufwirft: Sie stellt keine begrifflichen Ressourcen zur Verfügung, um (i) die Unterscheidung zwischen den zwei Arten von internen volitionalen Konflikten zu er-

³⁶ Ibid., 17

³⁷ Frankfurt beschreibt beide Konflikte als Ambivalenzkonflikte. Im schon genannten Beispiel hat eine Person mit Blick auf ein und dasselbe Objekte gegensätzliche Einstellungen; in seinem späteren Beispiel von Agamemnon, der vor der Wahl steht, entweder seine Tochter oder seine Armee zu opfern – wobei er beide retten will, und mit diesen Wünschen identifiziert ist – handelt es sich um einen Ambivalenzkonflikt, bei dem zwei volitionale Elemente sich auf gegensätzliche Objekte richten, womit gemeint ist: die Welt ist so beschaffen, dass sie nicht zugleich erfüllt werden können. Vgl. Frankfurt 1993, 139.

fassen, so dass alle Konflikte innerhalb von Personen letztlich zu (philosophisch uninteressanten) Fällen von Ambivalenzkonflikten werden; zudem kann die hierarchische Analyse (ii) den von Frankfurt vorgeschlagenen Lösungsstrategien der *Integration* (bei nicht inhärenten und notwendigen Konflikten) und der *Separation* (bei Ambivalenzkonflikten) nicht Rechnung tragen.

Den ersten Punkt kann man sich folgendermassen klar machen: Volitionen zweiter Stufe wird in der hierarchischen Analyse eine doppelte Funktion zugewiesen – eine Person macht sich einen Wunsch erster Stufe zu eigen, und sie legt zugleich fest, wie sie handeln will. Kurz: Sie wünscht, dass ein bestimmter Wunsch erster Stufe *handlungswirksam* sein soll. Das Kriterium für die Internalität von Wünschen, das zunächst auf der Ebene des Wollens (der volitionalen Elemente der Person) formuliert wird, betrifft also zugleich die Ebene des Handelns.

Daraus scheint nun aber zu folgen, dass alle Konflikte innerhalb von Personen Ambivalenzkonflikte sind, und zwar ganz unabhängig davon, ob die Volitionen zweiter Stufe notwendig konfligieren (weil sie sich auf das gleiche Objekt beziehen oder auf zwei gegensätzliche Objekte) oder sich auf zwei prinzipiell miteinander vereinbare Wünsche beziehen, die aber nicht zugleich erfüllt werden können. In allen interessanten Fällen, in denen eine Person zwei Volitionen zweiter Stufe hat, will sie zwei Dinge zugleich *tun*, und das ist ohne Frage ein klarer Fall von einem inhärenten und notwendigen Konflikt.³⁸ Und nur dann, wenn eine Person zwei Volitionen zweiter Stufe hat, handelt es sich um einen Konflikt innerhalb der Person. In der hierarchischen Analyse gibt es also keinen Raum für die Unterscheidung zwischen Ambivalenzkonflikten und anderen volitionalen Konflikten innerhalb von Personen.

Hier ergibt sich nun eine erste Lesart der These, dass Ambivalenz eine Krankheit des Willens ist:³⁹ Der Zustand der Ambivalenz bezeichnet nichts anderes als eine

³⁸ Das ist wörtlich genommen natürlich nicht richtig, weshalb ich von „in allen interessanten Fällen“ spreche: Eine Person kann z. B. die Volition zweiter Stufe haben, dass ihr Wunsch, den Tag draussen zu verbringen, handlungswirksam wird, und sie kann eine Volition zweiter Stufe haben, dass ihr Wunsch nach einem Eis handlungswirksam wird. Draussen zu sein und Eis zu essen sind aber natürlich zwei Handlungen, die nicht miteinander konfligieren.

³⁹ Auf diese Lesart weisen auch Swindell 2010, 25 ff. und Schramme 2014, 32 ff. hin.

Inkohärenz im auf das Handeln bezogenen Wollen – eine Person möchte p und q tun, oder p und nicht-p. In diesem Verständnis wäre vollkommen klar, warum Ambivalenz ein eindeutiger Gegenbegriff zu Autonomie ist. Personen, die zugleich zwei miteinander inkompatible Handlungen ausführen wollen, sind in ihrem Handeln paralysiert und machen sich einer Inkohärenz oder Irrationalität schuldig. Damit sind sie aber auf eine Weise nicht autonom, die nicht besonders interessant mit Blick auf die Frage nach den Bedingungen personaler Autonomie ist. Wenn es eine unstrittige Bedingung gibt, die Personen erfüllen müssen, um selbstbestimmt handeln zu können, dann vielleicht die, dass sie die Logik des Handelns verstehen und nicht zwei inkompatible Handlungen zugleich ausführen wollen. Sie sind sonst ‚zerrissen‘ in einem wenig aufschlussreichen, wenn auch möglichen Sinn – wie ein Kind, das noch nicht verstanden hat, dass es nicht zugleich die Rutsche herunterrutschen und mit einem Fuss oben bleiben kann, und sich eine blutige Nase holt.

Die erste Modifikation, die Frankfurt in seinen späteren Arbeiten vornimmt, besteht darin, volitionale Konflikte von Handlungskonflikten abzugrenzen, indem das Kriterium für die Internalität von Wünschen nicht mehr unmittelbar auf das Handeln bezogen wird. Frankfurt spricht in diesem Zusammenhang davon, dass die Tatsache, dass eine Person mit einem Wunsch identifiziert ist, nicht zwangsläufig bedeutet, dass sie diesen auch im Handeln wirksam werden lassen will: „[Being identified with a desire] does not entail that a person is committed to act on it.“⁴⁰ Nur wenn der Begriff der Volitionen zweiter Stufe – oder allgemeiner der Begriff der Identifikation – in dieser Weise verändert wird, gibt es überhaupt Raum für die Unterscheidung von verschiedenen volitionalen Konflikten innerhalb von Personen, und nur dann können Ambivalenzkonflikte auf eine Weise bestimmt werden, die interessant mit Blick auf die Frage nach der Autonomie von Personen ist.⁴¹

An dieser Stelle taucht allerdings das zweite oben genannte Problem auf. Auch wenn durch die Modifikation des Begriffs der Volitionen zweiter Stufe Raum für

⁴⁰ Frankfurt 1992, 103.

⁴¹ Vgl. dazu wiederum Swindell 2010.

volitionale Konflikte innerhalb von Personen gemacht wird, stellt die hierarchische Analyse keine Ressourcen zum *Umgang* oder zur *Lösung* dieser Konflikte zur Verfügung. Der Logik der hierarchischen Analyse zufolge müsste die Lösung eines Konflikts darin bestehen, dass eine Person mit Blick auf ihre konfligierenden Volitionen zweiter Stufe eine höherstufige Einstellung einnimmt, in der gewünscht wird, dass sie die eine und nicht die andere Volition zweiter Stufe haben möchte. Aber das ist einerseits gerade nicht die Idee der Integration und somit kein Vorschlag für die Lösung eines nicht-notwendigen volitionalen Konflikts. Und andererseits führt dieser Vorschlag unmittelbar auf den oben schon erwähnten Regresseinwand gegen die hierarchische Analyse. Diesem zufolge leuchtet es nicht ein, warum Personen sich ihre Volitionen zweiter Stufe nicht auch durch höherstufige Einstellungen aneignen müssen.

Schliesslich unterscheiden sich, argumentiert Gary Watson, Volitionen zweiter Stufe lediglich durch ihre Höherstufigkeit von Wünschen erster Stufe. Wenn aber Wünsche erster Stufe erst dadurch zu den eigenen werden, dass sie auf höherer Stufe gewünscht werden, müssen dieser Logik zufolge auch Volitionen zweiter Stufe auf höherer Stufe gewünscht werden, um als die eigenen gelten zu können. Und so weiter.⁴² Dieses Problem eines *infiniten Regresses* tritt besonders deutlich im Fall von konfligierenden Volitionen zweiter Stufe hervor, weshalb Frankfurt auch meint, dass es das Phänomen der Ambivalenz ist, das nach einer weiteren Modifikation der hierarchischen Analyse verlangt. Diese besteht in der Einführung einer neuen Bedingung: der „wholeheartedness“ bzw. „satisfaction“.⁴³

2.3 Ambivalenzkonflikte und Zufriedenheit – Ambivalenz als Bedrohung der Handlungs- und Entscheidungsfähigkeit

In dem modifizierten Modell Frankfurts ist die Tatsache, dass eine Person einen Wunsch erster Stufe in einer Volition zweiter Stufe zu haben wünscht, nicht mehr hinreichend für die Identifikation mit dem Wunsch. Vielmehr muss die Person mit ihren Volitionen zweiter Stufe auch ‚zufrieden‘ sein: „Identification is constituted

⁴² Vgl. Watson 1975. Siehe etwa auch Baumann 2000, 165 ff. und Christman 1991, 11 ff.

⁴³ Genau genommen wird in Frankfurt 1987 zunächst der Begriff der „wholeheartedness“ eingeführt, der dann in Frankfurt 1992 über die Idee der Zufriedenheit expliziert wird.

neatly by an endorsing higher-order desire with which the person is satisfied.“⁴⁴
Zufriedenheit bestimmt Frankfurt in diesem Zusammenhang folgendermassen:

To be satisfied with something does not require that a person has any particular belief about it, or any particular feeling or attitude or intention, or that he accede to it with approval. There is nothing that he needs to think, or to adopt, or to accept; it is not necessary for him to do anything at all. [...] [Satisfaction] is a matter of simply *having no interest* in making changes. What it requires is that psychic elements of certain kinds do *not* occur.⁴⁵

Eine Person ist also zufrieden mit einer Volition zweiter Stufe, wenn sie keine Veranlassung sieht oder verspürt, diese zu ändern. Weil es sich dabei um einen Zustand handelt, der sich einstellt und nicht aktiv von der Person durch die Ausbildung höherstufiger Einstellungen hergestellt werden muss – die wiederum daraufhin befragt werden könnten, ob sie auch der Person selbst zuzurechnen sind – entsteht hier nicht, wie Frankfurt betont, das Problem eines infiniten Regresses.

Die zwei Modifikationen der hierarchischen Analyse – die Abkoppelung von Identifikation und Handeln und die zusätzliche Bedingung der Zufriedenheit – machen nun Raum für die Unterscheidung zwischen Ambivalenzkonflikten und anderen volitionalen Konflikten sowie für die beiden Lösungsstrategien. Volitionale Konflikte der ersten Art können als Konflikte verstanden werden, in denen zwei Wünsche erster Stufe konfligieren, mit denen die Person nach der Integration dieser Elemente *zufrieden* sein kann. Sie kann zufrieden sein damit, dass sie sowohl den Wunsch nach einem Spaziergang in der Sonne wie auch den Wunsch, an einem Text zu schreiben, in einer Volition zweiter Stufe zu haben wünscht. In Ambivalenzkonflikten konfligieren zwei volitionale Elemente hingegen notwendig und inhärent, was dazu führt, dass der Zustand der Zufriedenheit nicht erreicht werden kann. Bei ambivalenten Personen treten nämlich, so Frankfurt, zwangsläufig Zustände auf, welche Zufriedenheit verunmöglichen. Er spricht in diesem Zusammenhang von Rastlosigkeit („restlessness“) und Widerstand („resistance“) als Folge von Ambivalenz. Weil ihre Volitionen zweiter Stufe inhärent und not-

⁴⁴ Frankfurt 1992, 105.

⁴⁵ Ibid., 105.

wendig konfliktieren, haben ambivalente Personen ihm zufolge also *immer* ein Interesse daran, etwas zu ändern.⁴⁶

Damit ergibt sich eine zweite Lesart der These, dass Ambivalenz eine Krankheit des Willens ist: Zwar ist Ambivalenz selbst nicht schon eine Inkohärenz im Handeln (wie in der ersten, uninteressanten Lesart); aber der Zustand der Ambivalenz *bedroht notwendig* die Handlungsfähigkeit. Schliesslich können Personen nur dann autonom handeln, wenn sie von einem Wunsch erster Stufe zum Handeln bewegt werden, mit dem sie im relevanten Sinne identifiziert sind. Und wenn Personen ambivalent sind, dann können sie Frankfurts Bedingung der Zufriedenheit, welche notwendig für die Identifikation ist, nicht erfüllen. *Also* können sie, so scheint Frankfurt zu argumentieren, nicht autonom handeln.

Dieser Schluss ist allerdings in zwei Hinsichten klärungsbedürftig bzw. fraglich. *Erstens* scheint selbst innerhalb von Frankfurts Modell zu gelten, dass eine Person bloss nicht autonom *aufgrund derjenigen Wünsche* handeln kann, mit Bezug auf die sie ambivalent ist. Es ist keineswegs so, dass sie *als Person* nicht mehr autonom handeln kann. Zum Beispiel könnte eine Person, die ambivalent in Hinblick auf eine andere Person ist (sie hat den Wunsch mit dieser etwas zu unternehmen, und zugleich den Wunsch, sich von ihr fern zu halten), keinem der Wünsche in ihrem Handeln eine Rolle geben und warten, bis sie sich klarer darüber ist, was diese Person für sie bedeuten und wie sie mit ihr umgehen kann. Autonome Personen besitzen nach Frankfurt ja, wie erwähnt, die Fähigkeit, ihre volitionalen Elemente nach Wichtigkeit und Priorität zu ordnen. Und das heisst auch, dass sie manche Wünsche niemals handlungswirksam werden lassen können. Solange eine Person in dieser Weise mit ihren Ambivalenzkonflikten umgeht, scheint sie aber in ihrer Autonomie nicht bedroht, denn nichts spricht dagegen, dass sie in allen anderen Bereichen ihres Lebens weiterhin autonom handeln kann. Anders gesagt, bedrohen einzelne Ambivalenzkonflikte nicht die Handlungsfähigkeit von Personen *per se*, sondern – wenn überhaupt – ihre Autonomie mit Blick auf einzelne Handlungen, das heisst ihre lokale Autonomie.

⁴⁶ Ibid., 106 f.

Zweitens kann man bezweifeln, dass Zufriedenheit mit einer Volition zweiter Stufe überhaupt eine notwendige Bedingung für autonomes Handeln ist.⁴⁷ Während Frankfurt in der kritischen Diskussion seiner Theorie(n) gewöhnlich vorgehalten wird, dass er keine hinreichenden Bedingungen für Autonomie formuliert, lautet der Einwand an dieser Stelle, dass seine Bedingungen für Autonomie nicht notwendig bzw. zu anspruchsvoll sind. Weil Zustände der Ambivalenz sehr verbreitet und ein wesentlicher Bestandteil unserer Erfahrung der Welt seien, müssten nach Frankfurt sehr viele Personen in sehr vielen Situationen als nicht autonom gelten. Daraus folge aber, dass wir sehr viel häufiger Grund hätten, in das Leben anderer Personen einzugreifen oder sie nicht moralisch verantwortlich zu machen, als wir gemeinhin annehmen würden. Dies aber sei nicht nur theoretisch unerwünscht, sondern hätte auch kontraintuitive praktische Konsequenzen. Dass eine schwer kranke und leidende Person ambivalent mit Blick auf den Wunsch ist, ihrem Leben ein Ende zu setzen, scheint kein Grund dafür zu sein, dass sie keine autonome Entscheidung treffen kann und wir ihr deshalb zum Beispiel das Recht auf Suizidbeihilfe absprechen sollten. Auch dass eine Person ambivalent mit Blick auf den Wunsch war, einen anderen Menschen zu töten, scheint uns keinerlei Grund zu geben, sie ihrer moralischen Verantwortlichkeit für die Tötung zu entheben. Also kann, so der Einwand, die Bedingung der Zufriedenheit keine Bedingung für Autonomie sein.

Ich glaube, dass dieser Einwand treffend ist, aber etwas vorsichtiger formuliert werden sollte: Dass Frankfurts Konzeption der Autonomie theoretisch problematisch ist (weil Autonomie ein ‚rares Gut‘ wird) und kontraintuitive Ergebnisse nach sich zieht, gilt nämlich zunächst einmal vor allem dann, wenn man diese Konzeption auf Fragen der legitimen Eingriffe in das Leben anderer (Paternalismus) oder der moralischen Verantwortlichkeit von Personen anzuwenden versucht. In diesen Kontexten dürfen die Bedingungen für Autonomie meines Erachtens tatsächlich nicht zu anspruchsvoll sein, was sich in unseren intuitiven Urteilen widerspiegelt und theoretisch durch Adäquattheitsbedingungen wie zum Bei-

⁴⁷ Vgl. zum Beispiel die Kritik in Benson 2005b, 104 ff.

spiel die der ‚Wertneutralität‘ oder ‚Realisierbarkeit‘ gestützt wird.⁴⁸ Das heisst aber nicht, dass Ambivalenzkonflikte und die Bedingung der Zufriedenheit gar nichts mit Autonomie zu tun haben können. Vielleicht wird mit der Bedingung der Zufriedenheit nur ein Aspekt oder ein Grad an Autonomie erfasst, der in diesen Kontexten nicht relevant ist, mit Blick auf andere praktische Interessen am Begriff der Autonomie (zum Beispiel als einem Ideal der persönlichen Lebensführung) jedoch schon.⁴⁹

Vor diesem Hintergrund lässt sich die Kritik an Frankfurts Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Ambivalenz und Autonomie so zusammenfassen: Sein Argument für eine notwendige Bedrohung der Handlungsfähigkeit durch Ambivalenzkonflikte ist nur – und lediglich unter bestimmten Umständen – im Zusammenhang mit der lokalen Autonomie von Personen einschlägig.⁵⁰ Und gerade mit Blick auf einzelne Handlungen und Entscheidungen scheint zumindest im Kontext von Paternalismus und moralischer Verantwortlichkeit zu gelten, dass die Bedingung der Zufriedenheit zu anspruchsvoll bzw. nicht notwendig für Autonomie ist.

Auch wenn Frankfurt dies nicht explizit macht, da er selten auf sein methodisches Vorgehen und die Zusammenhänge innerhalb seiner Arbeiten reflektiert, kann man die erneute Modifikation seiner Theorie personaler Autonomie im *Caring*-Modell als Antwort auf diese Kritik verstehen: Frankfurt betrachtet darin nicht mehr Ambivalenzkonflikte hinsichtlich beliebiger einzelne Wünsche, sondern konzentriert sich auf Ambivalenzkonflikte bezüglich der grundlegenden Projekte und Anliegen von Personen („caring“). Und damit stellt er zugleich, wie eingangs erwähnt, seine Überlegungen zu Autonomie nicht mehr in einen Zusammenhang mit der Frage nach der lokalen Autonomie von Personen und ihrer moralischen Verantwortlichkeit, sondern in den Kontext der persönlichen Lebensführung.

⁴⁸ Vgl. Baumann 2008 und Christman 2004a.

⁴⁹ Vgl. zu dem Punkt, dass Autonomie je nach Kontext unterschiedlich anspruchsvolle Bedingungen haben kann, wiederum Baumann 2008 und Seidel 2016, Kap. 1.

⁵⁰ So argumentiert auch Poltera 2011.

2.4 Ambivalenzkonflikte und Frankfurts ‚Caring‘-Modell – Ambivalenz als Bedrohung des Selbst

Während Frankfurt in den bislang betrachteten Arbeiten eine Antwort auf die Frage zu geben versucht, unter welchen Bedingungen Personen autonom handeln (und moralisch verantwortlich sind), wechselt er im Zuge seiner erneuten Modifikation der hierarchischen Analyse sowohl die Fragestellung wie auch den Kontext. Frankfurt interessiert sich nun dafür, wie man über die Zeit hinweg ein *autonomes Leben* führen kann, und diskutiert dies nicht im Kontext der Verantwortlichkeit, sondern mit Blick auf ein gutes oder gelungenes Leben, das heisst im Kontext der persönlichen Lebensführung. In diesem Zusammenhang distanziert er sich in einem bestimmten Punkt ganz deutlich von der hierarchischen Analyse – diese könne den diachronen Aspekt personaler Autonomie nicht erfassen, weil in ihr eine reichhaltige Konzeption des Selbst fehle, also ein Begriff des Selbst, welches sich nicht nur zu einzelnen Zeitpunkten mit einzelnen Wünschen identifiziert. Frankfurt schreibt in diesem Sinne:

Some of our higher-order desires and volitions might tend to endure and thus to provide a degree of volitional consistency or stability in our lives. From our point of view as agents, however, whatever coherence or unity might happen to come about in this way would be merely fortuitous and inadvertent. It would not be the result of any deliberate or guiding intent on our part.⁵¹

Frankfurt wendet also gegen das hierarchische Modell (und das gleiche scheint auf das Modell der Zufriedenheit zuzutreffen) ein, dass es nichts dazu sagt und sagen kann, wie die einzelnen Momente im Leben einer Person durch die Person selbst verbunden sind. In Analogie zu dem Fall des *wanton* könnte man sagen, dass der Person, die nur Volitionen zweiter Stufe ausbildet (mit denen sie zufrieden ist), eine *diachrone Identität* fehlt. Zwar macht sie ihren Willen zum Thema, aber sie tut dies nicht mit Blick auf ihre Zukunft, und es ist deshalb nicht ‚sie selbst‘, die ihr Leben gestaltet.

Das Selbst, welches über sein Leben bestimmt, wird in dem neuen Modell durch Zustände der Sorge (*caring*) konstituiert. Wenn eine Person sich um etwas sorgt,

⁵¹ Frankfurt 1999, 162.

dann gilt unter anderem, dass sie (i) eine stabile Disposition besitzt, auf bestimmte Weisen zu handeln; (ii) dem Objekt ihrer Sorge auf spezifische Weise verpflichtet ist, was erstens einschliesst, dass sie Enttäuschung und Bedauern empfindet, wenn sie das, worum sie sich sorgt, nicht erreicht, und zweitens, dass sie aktiv darum bemüht ist, den Zustand der Frustration zu vermeiden und das Objekt der Sorge zu befördern; und (iii) sich notwendig als jemand versteht, der eine Zukunft hat: „The outlook of a person who cares about something is inherently prospective“.⁵² Zustände der Sorge zeichnen sich also, im Unterschied zu normalen Wünschen, durch Stabilität und eine komplexe Struktur aus, die notwendig über die Gegenwart von Personen hinausweist.

Allerdings konstituieren die komplexen volitionalen Zustände der Sorge nur dann den Standpunkt der Person (ihr Selbst), wenn sie mit diesen auch in relevanter Weise identifiziert ist. Und dies ist dann der Fall, so Frankfurt, wenn sie ihre Sorge in einer Volition zweiter Stufe befürwortet, mit der sie zufrieden ist. Nicht die Bedingungen für Identifikation ändern sich hier zunächst, sondern die volitionalen Elemente, mit denen sich eine Person identifizieren muss. In späteren Arbeiten, in denen Frankfurt insbesondere Liebe als eine spezifische Form des Sich-Sorgens auszeichnet, ergänzt er diese Bedingungen nochmals.⁵³ Es muss für eine Person nun (i) unmöglich oder undenkbar sein, Handlungen zu vollziehen, die dem Verfolgen des Objekts ihrer Sorge widersprechen, (ii) sie stimmt dieser ‚Nötigung‘ zu, indem sie ihr Sorgen in einem Wunsch/einer Volition zweiter Stufe befürwortet, (iii) sie kann sich nicht dazu bringen, diese höherstufige Stellungnahme zu ändern, und (iv) ist damit zufrieden. Sie unterliegt einer ‚volitionalen Notwendigkeit‘. Auch hier kommt das reflexive Moment des hierarchischen Modells ins Spiel, allerdings mit dem wichtigen Unterschied, dass die Wünsche zweiter Stufe durch die Grenzen des Selbst der Person autorisiert und beschränkt werden. Die Unfähigkeit, andere Volitionen zweiter Stufe auszubilden, verweist darauf zurück, dass die Person einer volitionalen Notwendigkeit unterliegt. Andererseits wird auch die Bedingung der Zufriedenheit aufgenommen: Die Person ist nicht bloss

⁵² Frankfurt 1982, 86.

⁵³ Vgl. hierzu Frankfurt 1994.

zufrieden mit ihrer Volition zweiter Stufe, sondern auch damit, dass sie einer „volitionalen Notwendigkeit“ unterliegt – dass sie nicht anders kann als sich um etwas zu sorgen, selbst wenn sie wollte.

Vor allem diese zuletzt beschriebene Idee scheint auf den ersten Blick unserer Vorstellung von Autonomie zu widersprechen. Warum sollte die Tatsache, dass eine Person sich um etwas sorgt und weder etwas daran ändern kann, dass sie das Objekt ihrer Sorge aktiv verfolgt, noch daran, dass sie diesen Zustand in einer Volition zweiter Stufe befürwortet und zufrieden mit ihm ist, zentral für Autonomie sein? Ist Notwendigkeit nicht gerade das Gegenteil von Autonomie? Frankfurt beantwortet diese Frage negativ und verweist dabei auf die Wichtigkeit der *Unverfügbarkeit*, die neben dem Motiv der *diachronen Stabilität* seine späteren Arbeiten durchzieht. Dass wir uns um etwas sorgen, können wir zwar nicht entscheiden, es unterliegt nicht unserer unmittelbaren Kontrolle. Aber darin muss keine Beschränkung der Autonomie liegen, denn, um überhaupt die für Autonomie relevanten Fähigkeiten ausüben zu können, brauchen wir eine gewisse ‚volitionale Substanz‘. Wir brauchen ein *Selbst*, um über unser Leben *bestimmen* zu können.⁵⁴

Ich glaube, dass dieser Gedanke etwas Richtiges trifft, auch wenn Frankfurts Idee eines ‚essentiellen Selbst‘, das durch ‚volitionale Notwendigkeiten‘ konstituiert wird, die man ‚entdecken‘ kann, in meinen Augen etwas obskur und philosophisch fragwürdig ist.⁵⁵ Der richtige Gedanke ist, dass Konzeptionen personaler Autonomie, die sich beinahe ausschliesslich auf bestimmte Fähigkeiten zur *Kontrolle/zum Bestimmen* konzentrieren, wenn nicht generell so doch zumindest in dem hier betrachteten Kontext der persönlichen Lebensführung zu kurz greifen. Nicht allein, was eine Person kann, sondern auch, *wer sie ist*, muss im Zusammenhang mit der Frage nach den Bedingungen von Autonomie betrachtet werden.⁵⁶ Und zentral scheint der Gedanke, dass Personen nur dann über ihr Leben

⁵⁴ Vgl. Frankfurt 1994 und vor allem Frankfurt 2004 und 2006.

⁵⁵ Vgl. hierzu Velleman 2002, 93 ff. und Bittner 2000.

⁵⁶ In diesem Sinne ist in der Debatte hilfreich zwischen Authentizitätsbedingungen (unter welchen Bedingungen ist es die Person *selbst*, die handelt oder ihr Leben führt) und Kompetenzbedingun-

bestimmen können, wenn sie ein hinreichend ausgeprägtes und stabiles Selbst (entwickelt) haben.

Hier ergibt sich die dritte Lesart von Frankfurts These, dass Ambivalenz eine Krankheit des Willens ist: Um ein autonomes Leben führen zu können, benötigen Personen ein Selbst. Dieses wird durch Zustände der Sorge konstituiert. Damit diese für die Person selbst stehen, ihren Standpunkt als Handelnde zum Ausdruck bringen, muss sie mit ihnen identifiziert sein (mittels einer Volition zweiter Stufe, mit der sie zufrieden ist). Ambivalenzkonflikte mit Blick auf die Dinge, um die sich eine Person sorgt, verunmöglichen diese Identifikation jedoch, und deshalb bedrohen sie notwendig ihr Selbst. Also können ambivalente Personen kein autonomes Leben führen.

In dieser Lesart ist Frankfurts These nun, wie eingangs angedeutet, eine gewisse Plausibilität nicht abzusprechen. Zumindest auf den ersten Blick scheinen Personen, die ambivalent gegenüber ihren fundamentalen Projekten und Anliegen sind, tatsächlich ein Problem zu haben – sie stehen sich selbst im Weg, wissen nicht, was sie wollen, können ihr Leben nicht aktiv gestalten. Dies kann dazu führen, dass sie in gewisser Weise zu einem ‚Spielball‘ ihrer Umwelt werden und sich selbst entfremdet sind. Ein besonders drastisches Beispiel ist vielleicht das von Ulrich, dem Protagonisten in Musils *Mann ohne Eigenschaften* – dem ‚Möglichkeitsmensch‘, der mit Blick auf alle Bereiche seines Lebens denkt, „es könnte auch anders sein“, und sich deshalb mit nichts identifizieren kann, so dass er immer wieder in Zustände der Entfremdung und Indifferenz gerät. Aber auch weniger drastische Beispiele scheinen Frankfurts These zu stützen: Wenn eine Person ambivalent mit Blick darauf ist, ob sie mit einem Menschen zusammen sein oder eine bestimmte Karriere verfolgen will, dann betrifft diese ‚Unklarheit‘ über sich selbst einen so grossen Teil ihres Lebens, dass es auf den ersten Blick plausibel scheint zu sagen, ihr Selbst und damit ihre Autonomie sei bedroht: „To [...] [be

gen (unter welchen Bedingungen *bestimmt* die Person über ihr Handeln oder Leben) unterschieden worden. Vgl. etwa Anderson/Christman 2005, Kap. 1 und Betzler 2013, Einleitung.

and] remain persistently ambivalent concerning issues of substantial importance in the conduct of life is a significant disability.“⁵⁷

Die Frage ist nur, ob das Selbst, das über sein Leben bestimmen soll, als ein möglichst kohärentes, beständiges und ängstliches Selbst verstanden werden sollte. Ob ein autonomes Selbst nicht doch mehr Ambivalenzkonflikte aushält, als Frankfurt meint. Und noch wichtiger: Ob der Zustand der Ambivalenz tatsächlich *selbst* schon eine Bedrohung der Autonomie von Personen darstellt oder ob der Grund für den Zusammenhang zwischen Ambivalenz und Nicht-Autonomie nicht vielmehr *in anderen Gründen* und vor allem *in einem bestimmten Umgang* der Person mit Ambivalenzkonflikten liegt. Bevor ich im nächsten Abschnitt ausgehend von diesen Fragen zwei Beispiele entwickle und gegen Frankfurt vorbringe, möchte ich kurz zusammenfassen, was man aus Frankfurts Bestimmung des Begriffs der Ambivalenz und aus meiner Rekonstruktion seiner Überlegungen zu Ambivalenz als einer ‚Krankheit des Willens‘ zum Zusammenhang mit Autonomie lernen kann.

3. Zusammenfassung und Ausblick

In der Erläuterung und Klärung von Frankfurts Überlegungen hat sich eine Definition von Ambivalenz ergeben, die eine gewisse intuitive Plausibilität besitzt: Ambivalente Personen haben gegensätzliche Einstellungen mit Blick auf ein und dasselbe Objekt oder sie haben zwei Einstellungen mit Blick auf ‚gegensätzliche Objekte‘, das heisst auf Dinge, die nicht miteinander vereinbar sind. Sie wollen zum Beispiel eine Karriere verfolgen oder sie wollen mit einer bestimmten Person zusammen sein – und wollen dies zugleich nicht. Oder sie wollen eine Karriere verfolgen und ebenso eine andere Karriere, oder sie wollen mit einer Person zusammen sein und zugleich auch mit einer anderen Person. In beiden Fällen sind Personen ambivalent, weil ihre Einstellungen inhärent und notwendig konfligie-

⁵⁷ Frankfurt 1992, 102.

ren, *und* weil beide Einstellungen als Teil ihres Selbst verstanden werden können.⁵⁸

Dieses Verständnis von Ambivalenz deckt sich klarerweise nicht ganz mit anderen Verwendungsweisen: So bezeichnen wir Personen auch dann als ambivalent, wenn sie gegensätzliche Gefühle oder Überzeugungen haben. Auch nennen wir Personen ambivalent, wenn sie sich ihrer Ambivalenz selbst gar nicht bewusst sind, zum Beispiel eine Person, die an manchen Tagen ganz liebevoll und zukommend mit uns umgeht, an anderen Tagen jedoch unfreundlich und abweisend ist. In der Psychologie, aus welcher der Begriff der Ambivalenz ursprünglich stammt, spielen solche unerkannten ‚Ambivalenzkonflikte‘ bekanntermassen eine wichtige Rolle zur Erklärung bestimmter Pathologien. Und es wird immer darauf hingewiesen, dass das Erkennen von Ambivalenzkonflikten eine wesentliche Bedingung dafür ist, dass Personen autonom handeln und leben können. Schliesslich wird der Begriff der Ambivalenz manchmal auch mit Blick auf Personen verwendet, die indifferent, irrational, unentschlossen, willensschwach oder in ihrem Verhalten vage oder mehrdeutig sind.⁵⁹ In diesem Zusammenhang werde ich später darauf hinweisen, dass Ambivalenzkonflikte, die nicht als solche erkannt werden, als Willensschwäche, Indifferenz, Unentschlossenheit oder Irrationalität maskiert sein können. Und dass Ambivalenzkonflikte zugleich eine Maske für Zustände der Vagheit oder Unentschlossenheit sein können.⁶⁰

Frankfurts Bestimmung von Ambivalenz ist also enger als andere Bestimmungen oder (häufig unscharfe) alltägliche Verwendungsweisen von ‚Ambivalenz‘. Dies ist im Kontext der Frage nach dem Verhältnis von Autonomie und Ambivalenz aber nicht zwangsläufig ein Einwand. Vielmehr ist eine gewisse Eingrenzung notwendig, um die Frage nach dem Verhältnis von Ambivalenz und Autonomie sinnvoll diskutieren zu können. Und aus der Erläuterung des Ambivalenzbegriffs bei Frankfurt lassen sich in meinen Augen einige hilfreiche Abgrenzungen ge-

⁵⁸ Ambivalenzkonflikte unterscheiden sich also von Wertkonflikten dadurch, dass sie innerhalb der Person auftauchen, und von anderen Konflikten innerhalb von Personen darin, dass sie inhärent und notwendig sind. Vgl. allgemein zu praktischen Konflikten Baumann/Betzler 2004.

⁵⁹ Vgl. hierzu auch Swindell 2010, 30 ff.

⁶⁰ Darauf weist auch Rorty 2009, 429 ff. hin.

winnen und interessante Schlüsse ziehen, die über seine Arbeiten hinaus relevant erscheinen:

Erstens sind ambivalente Personen nicht *indifferent*, *unreflektiert* oder *willkürlich* (wie der *wanton*), und sie sind auch nicht *süchtig*, *zwanghaft* oder *willensschwach* (wie der widerwillige Drogensüchtige). Ihr Problem besteht ebenfalls nicht darin, dass ihre volitionalen Elemente nicht integriert sind, weil sie *unentschlossen* oder *indifferent* bezüglich der Wichtigkeit und zeitlichen Ordnung ihrer Wünsche und Vorhaben und in diesem Sinne *fragmentiert* oder *unorganisiert* sind. Schliesslich sind ambivalente Personen auch nicht *indifferent* gegenüber ihrem Leben – sie versuchen, sich um Dinge zu sorgen, auch wenn sie es nicht schaffen, sich ‚von ganzem Herzen‘ um diese Dinge zu sorgen. Ambivalente Personen sind, allgemeiner gesagt, immer schon mit der Frage beschäftigt, was sie selbst wollen, womit sie sich identifizieren, wie sie ihre Wünsche und Werte in eine sinnvolle Ordnung bringen können und wie sie ihr Leben führen wollen.

Daraus ergibt sich *zweitens* ein interessanter Zusammenhang zwischen Ambivalenz und Autonomie, der durch die systematische Rekonstruktion von Frankfurts Arbeiten hoffentlich klar geworden ist: Das Auftreten und die Erfahrung von Ambivalenzkonflikten sind untrennbar mit für Autonomie zentralen Fähigkeiten und Eigenschaften verbunden. Nur für Wesen, die mit der Frage beschäftigt sein können, wie ihr Wille aussehen soll und wie sie ihr Leben führen wollen, weil sie die Fähigkeit zur Selbstreflexion besitzen und sich um Dinge sorgen können, ist Autonomie überhaupt ein Thema – und nur bei ihnen können Ambivalenzkonflikte auftreten.⁶¹ Nur für Wesen, die Konflikte erkennen und in diesem Zusammenhang die Fähigkeit zur Integration besitzen, ist Autonomie erreichbar – und nur aufgrund dieser Fähigkeiten können sie Ambivalenzkonflikte identifizieren und mit diesen umgehen.⁶²

⁶¹ Vgl. Schramme 2014, 27 f.

⁶² Etwas kann sich zunächst als Ambivalenzkonflikt darstellen, weil man aus der eigenen Perspektive mit guten Gründen glaubt, dass die Wünsche notwendig und inhärent konfligieren, aber nach Reflexion kann sich herausstellen, dass dieser Konflikt durch Integration aufgelöst werden kann. Dieser Punkt wird eine wichtige Rolle im weiteren Verlauf der Arbeit spielen. Vgl. hierzu auch Rorty 2009 und Rorty 2014.

Allgemeiner gesagt, hängen das Auftreten und die Erfahrung von Ambivalenzkonflikten mit bestimmten Fähigkeiten und Eigenschaften zusammen, die Autonomie für Personen überhaupt erst möglich machen. Das macht den Begriff der Ambivalenz im Zusammenhang mit der Frage nach der Autonomie von Personen *philosophisch interessant* und ermöglicht es, den Rahmen der Diskussion festzulegen und Ambivalenz auf konstruktive Weise von anderen Phänomenen abzugrenzen, die im Mittelpunkt anderer Arbeiten zu Autonomie stehen: Unreflektiertheit, Willkür, Indifferenz, Sucht, Zwang, Willensschwäche, Desintegration, etc.

Drittens hat sich schliesslich angedeutet, dass der Begriff der Ambivalenz besonders dann interessant für die Frage nach der Autonomie von Personen wird, wenn Autonomie im Kontext der persönlichen Lebensführung betrachtet wird. Wie erläutert besitzen Frankfurts Überlegungen in diesem Kontext die grösste Plausibilität, wodurch ich seine Position zunächst einmal gestärkt habe. Darüber hinaus scheint es mir aber auch aus allgemeinen Gründen sinnvoll, den Begriff der Ambivalenz in diesem Kontext zu diskutieren, und nicht in anderen Kontexten – wie etwa im Kontext der Frage nach legitimen Eingriffen in das Leben von Personen oder im Kontext moralischer Verantwortlichkeit. Dahinter steht, wie schon angedeutet, eine allgemeinere These, derzufolge die Bedingungen personaler Autonomie zumindest teilweise von den praktischen Interessen an diesem Begriff abhängig sind: Erst wenn wir uns über die Frage klar sind, welche Funktion der Begriff der Autonomie haben soll, können wir sinnvoll darüber diskutieren, welche Bedingungen Personen erfüllen müssen, um als autonom zu gelten. Und je nach praktischem Interesse stehen unterschiedliche Gegenbegriffe im Zentrum, werden unterschiedliche Beispiele als ‚paradigmatisch‘ angesehen, wird der Skopus von Autonomie anders bestimmt und gelten unterschiedliche Adäquatheitsbedingungen.⁶³ Ich komme auf diesen Punkt noch an verschiedenen Stellen dieser Arbeit zurück.

Bevor ich nun zu einer Kritik von Frankfurts These der notwendigen Bedrohung des Selbst durch Ambivalenzkonflikte komme, möchte ich, wie im einleitenden

⁶³ Vgl. Baumann 2008, 455 ff.

Kapitel angekündigt, kurz auf einige andere PhilosophInnen verweisen, welche der Ambivalenzthese Frankfurts explizit oder implizit zustimmen. Denn wie gesagt wird Ambivalenz auch in einer Reihe von anderen einflussreichen Theorien als direkte Störung der Autonomie von Personen verstanden: So bestimmt Laura Ekstrom das autonome Selbst als ein Selbst, dessen Wünsche und Überzeugungen in einem kohärenten Zusammenhang stehen. Eine Person ist nur dann autonom, wenn sie aufgrund von Einstellungen handelt, die nicht in direktem Widerspruch zu anderen Einstellungen stehen. Diese Kohärenz und damit auch die Autonomie der Person wird aber unmittelbar durch Ambivalenzkonflikte untergraben.⁶⁴ Michael Bratman identifiziert in seinen neueren Arbeiten das autonome Selbst mit sogenannten „self-governing policies“, womit Absichten oder Festlegungen von Personen gemeint sind, in der Zukunft auf bestimmte Weisen zu handeln. Diese Zustände stellen nach Bratman die psychologische Kontinuität und damit die diachrone Identität von Personen sicher, und konstituieren damit den Standpunkt der Person.⁶⁵ Ambivalenz stellt in dieser Theorie ebenfalls eine notwendige Bedrohung des autonomen Selbst dar, weil Personen nach Bratman nicht zwei widersprüchliche „self-governing policies“ besitzen dürfen – in diesem Fall sind sie nicht mit diesen „zufrieden“ und damit nicht in für Autonomie relevanter Weise mit ihnen identifiziert.⁶⁶ David Velleman wiederum verortet das autonome Selbst in einem höherstufigen Wunsch, sich selbst in seinem Handeln verständlich zu sein – ein Wunsch, der notwendig frustriert wird, wenn eine Person ambivalent ist, denn dies führt notwendig dazu, dass eine Person sich ‚weniger verständlich‘ ist.⁶⁷ Schliesslich steht auch in Christine Korsgaards kantischer Theorie, derzufolge das Ziel erfolgreichen Handelns die Selbstkonstitution des Handelnden ist, Ambivalenz in direktem Widerspruch zu Autonomie, denn durch diese wird die

⁶⁴ Vgl. zu der Kohärenztheorie Ekstrom 1993 und 2005, und Ekstrom 2010 zum Zusammenhang von Kohärenz und Ambivalenz. Sie wendet in letzterem Aufsatz zwar selbst gegen Frankfurt ein, dass der von ihm vorgeschlagene Umgang mit Ambivalenzkonflikten nicht plausibel ist, weil eine ‚authentische‘ Lösung solcher Konflikte nötig ist (vgl. *ibid.*, 379 ff.); das ändert aber nichts daran, dass sie mit Frankfurt darin übereinstimmt, dass Ambivalenz eine notwendige Störung des autonomen Selbst darstellt. Eine ähnliche Theorie vertreten Arpaly/Schroeder 1999.

⁶⁵ Vgl. Bratman 2000, 2004 und 2005.

⁶⁶ Vgl. Bratman 2000, 48 f.

⁶⁷ Vgl. Velleman 1989 und 1992.

Konstitution eines einheitlichen Selbst und damit auch autonomes Handeln verhindert.⁶⁸

Diese kurze Skizze anderer Theorien der Autonomie, in welcher Ambivalenz im Sinne Frankfurts als eine notwendige Störung und Bedrohung der Autonomie von Personen verstanden wird, macht deutlich, dass die in diesem Kapitel herausgearbeitete These Frankfurts nicht etwa eine ‚Aussenseiterposition‘ darstellt, sondern vielmehr die Standardauffassung zum Verhältnis von Autonomie und Ambivalenz ist. Dies scheint mir insofern wichtig festzuhalten, als es die im ersten Kapitel skizzierte Idee des eindeutigen, beständigen und ängstlichen Selbst als eine Idee ausweist, die sowohl im alltäglichen Diskurs wie auch in der philosophischen Debatte eine grosse Wirkmacht hat.

⁶⁸ Vgl. vor allem Korsgaard 2009. Korsgaard führt aus: „(I)t is essential to the concept of agency that an agent be unified [...] to regard some movement [...] as my action, I must see it as an expression of my self as a whole [...] it must result from my entire nature working as an integrated whole“ (Korsgaard 2009, 18 f.).

Kapitel III: Eine andere Perspektive auf Ambivalenz

1. Einleitung

Um ein autonomes Leben zu führen, so lässt sich die im letzten Kapitel rekonstruierte Auffassung Frankfurts noch einmal zusammenfassen, müssen wir über ein hinreichend ausgebildetes und stabiles – ein *beständiges* – Selbst verfügen, denn nur vor diesem Hintergrund können wir unserem Leben eine Struktur geben und selbst über es bestimmen. Weil Ambivalenzkonflikte bezüglich der Dinge, um die wir uns sorgen, dieses Selbst notwendig bedrohen oder stören, sollten wir somit danach streben, sie zu vermeiden oder möglichst schnell zu überwinden. Wir sollten generell versuchen herauszufinden, worum wir uns von ganzem Herzen sorgen können – um *eindeutig* zu sein. Und dann daran festhalten und versuchen, uns nicht mehr davon abbringen zu lassen – worin eine gewisse *Ängstlichkeit* zum Ausdruck kommt.

In diesem Kapitel will ich nun ausgehend von zwei Beispielen die andere Perspektive auf Ambivalenzkonflikte und das autonome Selbst einführen, die ich im einführenden Kapitel skizziert habe. Unter dieser Perspektive stellen Ambivalenzkonflikte, wie gesagt, zunächst einmal keine Bedrohung der Autonomie von Personen dar, sondern einen Anlass, auf sich selbst und die widersprüchlichen Einstellungen zu reflektieren. Statt Ambivalenzkonflikte möglichst schnell wieder loszuwerden und sich auf eine Seite des Konfliktes zu schlagen, wie Frankfurt vorschlägt, können das Erkennen von, das Festhalten an und das Verstehen und Erkunden von Ambivalenzkonflikten in diesem Bild als eine Behauptung des Selbst verstanden werden.

Anhand meiner Beispiele von Personen, die sich in verschiedenen Bereichen ihres Lebens als ambivalent erfahren, lässt sich dabei zeigen, dass und warum Frankfurt innerhalb seiner Theorie keine Ressourcen hat, diese Sichtweise auf das Verhältnis von Ambivalenz und Autonomie in den Blick zu bekommen. Weil er Autonomie in *non-kognitiven Zuständen* verortet, ist *erstens* kein Raum für ein tieferes Verstehen und Erkunden davon, worum es in den Ambivalenzkonflikten geht und

inwiefern die in ihnen vorkommenden konfligierenden Anliegen und Einstellungen für die Personen bedeutsam sind. Da Frankfurt die soziale Dimension von Autonomie vollständig ausblendet, gerät in seiner Theorie *zweitens* nicht in den Blick, dass Ambivalenzkonflikte und der Umgang mit ihnen nicht nur auf die Komplexität des Selbst, sondern auch auf die Komplexität der Welt bzw. des sozialen Umfelds verweisen. *Drittens* legen schliesslich beide Beispiele nahe, dass das Erkennen von und der Umgang mit Ambivalenzkonflikten nicht etwas ist, das an einem einzelnen Zeitpunkt stattfindet und beschrieben werden kann. Weil Frankfurt Autonomie jedoch als eine strukturelle Eigenschaft des Willens von Personen zu einem Zeitpunkt versteht, kann er diese diachrone Dimension von Ambivalenzkonflikten und die Prozesshaftigkeit des Umgangs mit ihnen nicht erfassen.

In der Vorstellung der zwei Beispiele stelle ich jeweils eine der Dimensionen des Umgangs mit Ambivalenzkonflikten in den Mittelpunkt und diskutiere sie kritisch mit Blick auf Frankfurts Theorie. Zusammenfassend stelle ich dann an den Beispielen dar, inwiefern das Erkennen und der Umgang mit Ambivalenzkonflikten (im sozialen Kontext) immer schon als zeitlich ausgedehnte Prozesse zu verstehen sind. Auf diese Weise bereite ich meine Argumentation in den nachfolgenden Kapiteln vor, in denen ich entwickeln werde, was autonome Personen in meinen Augen können und tun müssen, um mit ihren Ambivalenzkonflikten auf autonome Weise umzugehen – d. h. in welche Prozesse der Selbstreflexion sie (im sozialen Kontext) eintreten müssen, und welche Fähigkeiten sie dafür besitzen sollten.

2. Zwei Beispiele

2.1 Paul, der Pianist

Seit seiner frühesten Kindheit hat Paul jeden Tag viele Stunden geübt und erfolgreich eine Karriere als Pianist verfolgt, er hat das Konservatorium mit Bestnoten abgeschlossen und sich mit vielbeachteten Aufnahmen einen Namen in der Musikszene gemacht. Seit einiger Zeit verspürt er jedoch immer häufiger Widerstand gegenüber seinem Beruf. Dabei ist es nicht so, dass Paul diesem ganz entfremdet

ist, denn noch immer erfährt er es als beglückend, Konzerte zu geben und ganz in der Musik zu versinken. An anderen Tagen kann er sich aber nur unter grössten Mühen zum Üben bringen, mag sich nicht um die Organisation von Konzerten kümmern, möchte sich am liebsten krank melden und einfach zuhause bleiben, oder Zeit mit seinen Freunden verbringen und die Beziehungen zu ihnen pflegen.

Das, was Paul immer am wichtigsten war, ist nicht mehr so unerschütterlich und klar. Damit wird sein Selbst bzw. Selbstverständnis in Frage gestellt, was dazu führt, dass er sich als widersprüchlich in seinem Handeln und Wollen erlebt. So bemüht er sich zum Beispiel darum, bei einem wichtigen Festival spielen zu können und ist froh über die Zusage, um dann doch wieder aus irgendwelchen Gründen abzusagen, die damit zu tun haben, dass er nicht spielen möchte und eine diffuse Wut auf alles verspürt. Es fällt Paul schwerer, seinem Leben eine Struktur zu geben, denn die Zukunft, die sonst immer so klar vor ihm lag, schrumpft in seinem Erleben mehr und mehr auf die Gegenwart zusammen. Er ist unsicher darüber, was er eigentlich mit seinem Leben machen will, ihm fehlt das Vertrauen in seine Entscheidungen und Pläne.

Angesichts seiner Erfahrungen von Ohnmacht und Unverständnis von sich selbst wendet sich Paul nun den Gründen für sein konflikthafte und widersprüchliche Fühlen und Wollen zu. Er fragt nach den Gründen dafür und versucht zu verstehen, worum es genau geht – ist er depressiv, will er nicht mehr Pianist sein, ist er einfach willensschwach? Doch keine dieser Beschreibungen passt zu seinem Erleben, und Paul stellt sich die Frage, ob er ambivalent ist – ob ihm die Karriere als Pianist und die Musik zwar wichtig und Teil seines Selbst sind, er sich aber eben auch nach stabilen und beständigen Beziehungen zu anderen Menschen und einem festen Zuhause sehnt. Weil er der Überzeugung ist, und in den letzten Jahren auch diese Erfahrung gemacht hat, dass diese beiden Aspekte nicht miteinander vereinbar sind – die Konzertreisen, das ständige Üben und die Konzentration auf die Musik lassen nicht genug Zeit für die andere Seite –, versteht Paul sich als ambivalent.

Dieses Verständnis führt nun aber nicht dazu, dass Pauls Ohnmacht und Ratlosigkeit sich verstärken. Im Gegenteil: Sich als ambivalent zu beschreiben und zu

verstehen fühlt sich für ihn wie eine Befreiung an! Die neue Perspektive ermöglicht es ihm, seinen Ambivalenzkonflikt und sein ‚Selbst‘ genauer zu betrachten und darüber nachzudenken, welche Bedeutung die widersprüchlichen Elemente für ihn haben, ob sie für ihn tatsächlich notwendig miteinander konfligieren, und wie er sich zu diesem Konflikt ‚innerhalb seines Selbst‘ verhalten könnte.

Die Beschreibung des Beispiels bis zu diesem Punkt macht in meinen Augen klar, dass sich als ambivalent zu verstehen keineswegs das Eingeständnis eines Mangels oder Fehlers sein muss – zumindest dann nicht, wenn eine Person nicht schon durch die Vorstellung eines eindeutigen und beständigen Selbst verängstigt worden ist. Vielmehr verhilft das Verständnis Personen zu einem neuen Standpunkt und ist zunächst einmal eine Behauptung ihres Selbst. Während Paul seinem widersprüchlichen Wollen und Fühlen zuvor noch ‚ohnmächtig‘ gegenüber stand, hat er sich eine Perspektive geschaffen, aus welcher er sich als aktiv verstehen kann: Zwei Dinge sind für ihn von Bedeutung und Teil seines ‚Selbst‘, die in seinen Augen notwendig konfligieren.⁶⁹

Ein erstes Problem für Frankfurts Theorie taucht schon an dieser Stelle auf: Es ist unklar, wie Personen in seiner Theorie eigentlich erkennen können, ob sie sich in einem Ambivalenzkonflikt befinden oder ob ihr widersprüchliches Wollen und Fühlen eine andere Quelle hat. Denn um sich als ambivalent zu verstehen, muss man den *Inhalt* des Konflikts und den Gehalt der Einstellungen verstehen, was in der non-kognitiven Charakterisierung von Einstellungen, die Frankfurt vorschlägt, jedoch nicht in den Blick gerät. Dieses Problem wird nun umso drängender, wenn man sich der Frage zuwendet, wie Paul mit seinem Ambivalenzkonflikt denn im Weiteren umgehen soll: Was würden wir einer Person raten oder von einer autonomen Person erwarten?

Frankfurts Vorschlag lautet, wie ich im letzten Kapitel dargestellt habe, dass Paul versuchen sollte, sich von ganzem Herzen um etwas zu sorgen, d. h. sich auf eine Seite des Konflikts zu schlagen. Aber es ist unklar, wie das geschehen soll. Die Karriere als Pianist einfach aufzugeben und zu schauen, ob es andere Lebenswege

⁶⁹ Vgl. Gunnarsson 2014 und Coates 2017 für die Idee, dass sich als ambivalent zu verstehen eine Behauptung des Selbst sein kann.

gibt, mit denen er von ganzem Herzen identifiziert sein könnte, scheint ein riskantes und zu kostspieliges Unterfangen für Paul zu sein. Einfach auszuprobieren, ob es woanders besser klappen könnte, ob dann die widersprüchlichen Einstellungen und Gefühle der Unzufriedenheit und Rastlosigkeit verschwinden, scheint kein guter Ratschlag. Er kann sich nicht einfach durch einen Willensakt auf eine Seite des Konflikts schlagen, denn das wird mit ziemlicher Sicherheit nichts daran ändern, dass er sich weiterhin als widersprüchlich in seinem Wollen und Fühlen erfahren wird – es wäre nichts anderes als die Verdrängung des Ambivalenzkonflikts.⁷⁰ In diesem Punkt liegt Frankfurt meines Erachtens ganz richtig, wenn er betont, dass es nicht in unserer unmittelbaren Kontrolle liegt, ob wir ambivalent sind oder uns um etwas von ganzem Herzen sorgen.⁷¹ Was soll Paul also tun?

An diesem Punkt hat Frankfurt wenig zu sagen. Er verweist darauf, dass Augustinus vielleicht Recht damit hatte, dass die Überwindung eines Zustands der Ambivalenz ein Wunder brauche, und schlägt vor, dass ambivalente Personen zumindest an ihrem Sinn für Humor festhalten sollten, wenn sie sich schon nicht von ganzem Herzen um etwas sorgen können.⁷² Aber das sind nicht sonderlich hilfreiche Ratschläge, und auch wenn wiederum etwas an Frankfurts Feststellung richtig scheint, dass manche Menschen eher darin begabt sind, sich von ganzem Herzen um Dinge sorgen zu können als andere, so dass das Erreichen von Autonomie (in seinem Sinne) zumindest teilweise ‚Glückssache‘ ist, sind diese Antworten unbefriedigend.

Während der nahe liegende Vorschlag lautet, dass Paul angesichts seines Ambivalenzkonflikts versuchen sollte herauszufinden, was denn die Gründe für diesen sind – also seine Ambivalenz zu *verstehen* versuchen –, ist für diese Ebene bei Frankfurt schlicht kein Platz. Er verortet die Autonomie von Personen, wie schon gesagt, in ‚volitionalen‘ Zuständen, und beschreibt Zustände des Sich-Sorgens, Volitionen zweiter Stufe wie auch den Zustand der Zufriedenheit als non-kognitive Einstellungen und rein drittpersonal. Darin liegt nun ein grundsätzlicher

⁷⁰ Vgl. zu diesem Punkt Velleman 2002.

⁷¹ Vgl. Frankfurt 1992, 101 f.

⁷² Vgl. Frankfurt 1992, 106 ff.

Einwand gegen seinen Ansatz, der sich direkt aus der Frage nach einem (autonomen) Umgang mit Ambivalenzkonflikten ergibt: Als Personen verfügen wir nicht nur über eine komplexe volitionale Struktur, sondern können uns auch auf andere Weise mit unseren Einstellungen beschäftigen, sie darauf hin befragen, warum wir sie haben, welche Bedeutung sie für uns besitzen.⁷³ So könnte Paul zum Beispiel zu dem Schluss kommen, dass seine ambivalente Haltung gegenüber dem Dasein als Pianist damit zu tun hat, dass er von seinen Eltern immer zum Üben und zum Verfolgen der Karriere angehalten wurde, was dazu führt, dass er sich rückblickend im Entscheiden übergegangen fühlt. Oder Paul könnte, wie oben angesprochen, im Nachdenken über seinen Ambivalenzkonflikt herausfinden, dass er zwar das Klavierspielen mag, dass aber das ständige Reisen und das Leben an verschiedenen Orten ihn unglücklich machen.

Das sind nur zwei Beispiele dafür, wie Paul seinen Ambivalenzkonflikt zu erkennen und zu verstehen versuchen kann, und in beiden Fällen wird dieses Verständnis den Umgang oder sogar den Ambivalenzkonflikt selbst verändern. Das heisst nicht, dass der Konflikt dadurch schon gelöst wird, aber bevor er Schritte in diese Richtung unternimmt, tut Paul gut daran, sich um ein Verständnis seines Konflikts zu bemühen. Und wiederum: Dass Paul sich als ambivalent erfährt, ist aus dieser Perspektive sogar ein guter Ausgangspunkt dafür, sich selbst zum Thema zu werden und sich Klarheit zu verschaffen.

Ambivalenzkonflikte, so die am Beispiel Pauls illustrierte Idee, können uns zu einem besseren Verständnis von uns selbst und der Welt führen.⁷⁴ Sie fordern uns geradezu auf, uns selbst zum Thema zu werden, wobei von autonomen Personen erwartet werden kann, dass sie ihre Ambivalenzkonflikte ernst nehmen und zu verstehen versuchen, statt in einem Zustand der Unentschlossenheit oder Ohnmacht zu verharren. Nicht der Zustand der Ambivalenz selbst untergräbt oder bedroht dabei die Autonomie von Personen – aber wenn Personen Ambivalenzkonflikte nicht ernst nehmen und sie nicht zu verstehen versuchen, kann Ambivalenz

⁷³ Vgl. allgemein zu dem Non-Kognitivismus in Frankfurts Theorie: Wallace 2001 und Scanlon 2005.

⁷⁴ Auf diese Perspektive weisen auch Barvosa-Carter 2007 und Rössler 2009 und 2017, Kap. 2 hin.

in Zustände der Nicht-Autonomie, etwa der Entfremdung oder Paralyse, kippen.⁷⁵ Dafür muss aber die Fähigkeit zur Selbstreflexion, die Frankfurt selbst als notwendige Bedingung für die Autonomie von Personen ansieht, anders gefasst werden. Um uns zu unseren Ambivalenzkonflikten verhalten zu können, müssen wir sie erkennen und zu verstehen versuchen. Die Frage nach dem Verhältnis von Autonomie und Ambivalenz verweist damit auf die Frage, in welchen Weisen Personen auf sich selbst reflektieren (können) müssen, um autonom zu sein und mit ihren Ambivalenzkonflikten umgehen zu können.

2.2 Klara, die Kinderlose

Lange Jahre war Klara sich sicher, dass sie niemals Kinder haben wollte. Sie war sich mit ihrem Freund einig, dass sie zusammen ein anderes Leben führen wollten als das Familienleben, welches Klara durchaus als bereichernd bei anderen erkennen konnte, aber sie selbst wollte das nicht, dachte sie. Sie wollte weiterhin Zeit für sich und andere haben, ihren Interessen nachgehen und vielfältige Beziehungen pflegen können. Das Leben mit Kindern, die Verlangsamung und Verkleinerung der Welt, vor allem in den ersten Jahren, die sie bei ihren Geschwistern sehen konnte, war für sie unvorstellbar.

Als ihre Freundinnen die ersten Kinder bekommen, freut sich Klara mit ihnen, wird Patentante bei der einen, hütet die Kinder bei einer anderen. Aber mehr und mehr schleicht sich die Frage in ihr Leben, ob sie nicht doch Kinder will. Sie hört die Freundinnen erzählen, dass Kinder zu bekommen das Leben mit Sinn erfülle, dass sie sich ein Leben ohne Kinder für sich und auch bei anderen nicht vorstellen könnten. Es sei ja noch Zeit, wird Klara gesagt, und sie solle ihr Leben ruhig geniessen, aber dann werde sie ja auch Kinder wollen, oder nicht? Und die Nachfragen der Eltern, wie sieht es denn bei euch aus, wie würden uns so freuen, noch einen Enkel zu haben. Und die Nachfragen selbst fremder Menschen, ob sie keine Kinder habe?

Klara ist mit der Frage konfrontiert, ob sie Kinder haben möchte, und kommt selbst ins Zweifeln. Manchmal muss sie am Morgen weinen, wenn sie mit ihrem

⁷⁵ Vgl. etwa Poltera 2011.

Freund zusammen sitzt oder im Bus die vielen kleinen Kinder sieht, in ihren gelben Westen, Hand in Hand auf dem Weg zu einem Ausflug. „Vielleicht möchte ich doch Kinder“, denkt sie, und ruft sich dann wieder in Erinnerung, warum sie niemals welche wollte. Sie beneidet die anderen um ihre Klarheit und fühlt sich von ihren widersprüchlichen Gefühlen und Wünschen bedroht – die Zukunft wird undurchsichtig, auch weil ihr Leben nicht zu den Leben der anderen passt, die um sie herum sind, für die feststeht, dass ein Leben ohne Kinder kein gutes oder erfülltes Leben sein kann, und die ihr wichtig sind.

Klara vertraut sich einer guten Freundin an und erzählt ihr von den widersprüchlichen Gedanken und Gefühlen. „Ich weiss nicht, was mit mir los ist, ich wusste doch immer so genau, was ich wollte, jetzt fühle ich mich manchmal fast, als wäre ich verrückt, wenn ich auf die Welt und mein Leben von Tag zu Tag oder sogar von Stunde zu Stunde so unterschiedlich sehe.“ Die Freundin nickt und sagt: „Du bist nicht verrückt, Klara. Vielleicht bist du einfach ambivalent, mir ging es auch lange Zeit so, dass mich die Frage nach Kindern durcheinander brachte. Aber es half mir zu denken, dass mir vielleicht beides, Unabhängigkeit und Familie, Freiheit und Beständigkeit, wichtig ist. Lass dich nicht davon erschrecken, dass du vielleicht erstmal auf beiden Seiten stehst, und lass dich vor allem nicht durch andere Menschen durcheinander bringen, die dich in die eine oder andere Richtung schubsen wollen.“

Für Klara ist diese Antwort eine Erleichterung. Wie schon für Paul verschafft ihr die von der Freundin vorgeschlagene Perspektive einen festeren Standpunkt und ermächtigt sie. Sie kann beginnen, sich mit ihrem Ambivalenzkonflikt zu beschäftigen, statt ratlos ihren widersprüchlichen Einstellungen ausgeliefert zu sein. Bei der Frage, ob sie ambivalent ist und wovon dieser Ambivalenzkonflikt handelt, wird es dabei für Klara vor allem auch darum gehen, was die Gründe für ihren Ambivalenzkonflikt sind, was dieser mit ihr und ihrer Umwelt zu tun hat, und welche Rolle die Erwartungen anderer Personen oder ihr Wunsch danach, mit anderen ihr Leben zu teilen, spielen. So könnte Klara etwa zu dem Schluss kommen, dass sie sich in ihrem Wunsch, vielleicht doch Kinder zu wollen, zu sehr von ihrem Lebensumfeld hat beeinflussen lassen, und dass sie am Ende doch gar keine

Kinder will. Oder aber sie merkt, dass sie tatsächlich, wie ihre Freundin vorge schlagen hat, auf beiden Seiten steht, sich in einem Ambivalenzkonflikt befindet – um darauf hin dann überlegen zu können, wie sich zu diesem verhalten und weiter mit ihm umgehen kann.

Meine Beschreibung des Beispiels legt nahe, dass ein wichtiger Teil des Verstehens und Erkundens von Ambivalenzkonflikten für Personen darin besteht, dass sie sich darüber klar werden, inwiefern es tatsächlich ihre ‚eigenen‘ Wünsche sind, die in dem Ambivalenzkonflikt auftauchen, und wie ihr widersprüchliches Wollen und Wünschen durch das soziale Umfeld oder die Einflussnahme anderer beeinflusst ist. Dies weist nun auf einen zweiten Einwand gegen Frankfurt hin: Er blendet vollkommen die sozialen Bedingungen aus, unter denen Personen ihre Autonomie ausüben, und betrachtet nur deren interne volitionale Struktur – ganz unabhängig von den Einflüssen und Auswirkungen, welche andere Menschen und das soziale Umfeld auf Personen und ihre Anliegen haben können.⁷⁶ Nur am Rande erwähnt er, dass die heutige pluralistische und moderne Gesellschaft der Autonomie von Personen eher abträglich sei, weil diese mit so vielen Optionen konfrontiert seien, dass sie sich nicht mehr von ganzem Herzen mit Dingen identifizieren könnten und ambivalent würden.⁷⁷ Aber dies scheint eine verzerrte Perspektive auf die sozialen Aspekte von Autonomie, und gerade mit Blick auf Ambivalenzkonflikte wird dies deutlich.

Eine Folge von Frankfurts Vernachlässigung der sozialen Dimension personaler Autonomie scheint nun zu sein, dass das eindeutige und beständige Selbst in seiner Theorie *einerseits* wahrscheinlich immer dann in (vermeintliche) Ambivalenzkonflikte gerät, wenn es nicht in Übereinstimmung mit den gesellschaftlichen Erwartungen lebt und mit anderen Erwartungen konfrontiert ist. Denn es ist ja nicht so, dass Personen in vollkommener Unabhängigkeit von anderen leben und isoliert ihre Projekte und Wünsche entwickeln. Vielmehr sind wir immer von anderen beeinflusst, orientieren uns an ihren Lebensentwürfen und leben mit ihnen

⁷⁶ Vgl. hierzu Barvosa-Carter 2007. Die fehlende soziale Dimension in Frankfurts Theorie der Autonomie thematisieren unter anderem Friedman 1989 und 2003, Kap. 4, Oshana 1998 und 2006 sowie Anderson 2003.

⁷⁷ Frankfurt 1999, 108 f.

zusammen, was sowohl eine konstruktive Rolle für unsere Autonomie wie auch eine Bedrohung dieser darstellen kann. *Andererseits* wird das eindeutige, beständige und ängstliche Selbst sich wohl häufig um solche Dinge sorgen, die den vorherrschenden Vorstellungen in einer Gesellschaft entsprechen – denn auf diese Weise fällt es ihm besonders leicht, ein eindeutiges Selbst zu haben und an diesem festzuhalten.

Diese Überlegungen machen deutlich, dass Frankfurts eindeutiges und beständiges Selbst nicht schon ein autonomes Selbst ist. Zugespitzt formuliert könnte man sagen, dass es ein guter *epistemischer* Grund ist, an der Autonomie von Personen zu zweifeln, wenn sie niemals in Zustände der Ambivalenz geraten.⁷⁸ Und dass es ein beinahe untrügliches Anzeichen dafür ist, dass eine Gesellschaft autonomiefreundlich ist oder Autonomie verunmöglicht, wenn die in ihr lebenden Personen niemals ambivalent sind. Um ein autonomes Leben führen zu können, muss in Personen selbst und in den Gesellschaften, in denen sie leben, zumindest Raum für Ambivalenzkonflikte sein. Personen müssen ein offenes Verhältnis zu sich und ihrer Umwelt unterhalten können, und dafür brauchen sie Mut, der ihnen fehlen kann, wenn andere ihnen Angst machen.

Über die Betrachtung von Ambivalenzkonflikten ist also ein weiteres Problem in Frankfurts Theorie in den Blick geraten: Die Frage nach dem Erkennen und dem Umgang mit Ambivalenzkonflikten im sozialen Kontext verweist auf die Frage, welche Fähigkeiten Personen haben müssen, um sich gegen ihr soziales Umfeld behaupten und zugleich in eine Beziehung zu anderen und ihrem Umfeld treten zu können, sowie auf die Frage, wie das soziale Umfeld beschaffen sein muss bzw. welches Umfeld sich autonome Personen schaffen sollten, um mit ihren Ambivalenzkonflikten auf konstruktive Weise umzugehen.

⁷⁸ Ich werde auf diesen Punkt an verschiedenen Stellen der Arbeit zurück kommen, möchte hier jedoch schon festhalten, dass ich nicht behaupte, dass die Abwesenheit von Ambivalenzkonflikten Autonomie ausschließt – ich wüsste nicht, wie man für diese starke konzeptuelle These argumentieren sollte.

3. Dimensionen des Umgangs mit Ambivalenzkonflikten – Ausblick

In meiner Vorstellung und Diskussion der beiden Beispiele von Paul und Klara habe ich auf zwei Dimensionen von Autonomie hingewiesen, die im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis von Autonomie und Ambivalenz in den Blick geraten: Welche Fähigkeiten müssen autonome Personen besitzen, um ihre Ambivalenzkonflikte erkennen, verstehen und erkunden zu können, und was müssen sie dabei in Auseinandersetzung mit ihrem sozialen Umfeld tun und können?

Mit Blick auf Frankfurts Theorie personaler Autonomie und seiner Perspektive auf Ambivalenzkonflikte habe ich dabei kritisch zu zeigen versucht, dass es innerhalb seiner Theorie keine Ressourcen dafür gibt, um Ambivalenzkonflikte zunächst einmal als eine Behauptung des Selbst zu verstehen, und um die sich anschließende Frage, wie Personen mit ihren Ambivalenzkonflikten (auf autonome Weise) umgehen sollten, auf befriedigende Weise zu beantworten. Aufgrund seiner drittpersonalen, non-kognitiven Charakterisierung von Zuständen, die Autonomie konstituieren sollen, kann es erstens kein tieferes Erkennen und Verstehen von Ambivalenzkonflikten geben; und aufgrund der Vernachlässigung des sozialen Kontextes gerät zweitens aus dem Blick, dass Ambivalenzkonflikte ihren Ursprung im sozialen Umfeld haben können, und dass Personen sich in eine Beziehung zu diesem setzen müssen, um auf autonome Weise mit ihren Ambivalenzkonflikten umgehen zu können.

Das Ziel der folgenden beiden Kapitel ist es nun, die hier angesprochenen Fähigkeiten zur Selbstreflexion näher zu bestimmen und genau zu untersuchen, welchen Bedingungen ihre Ausübung vor allem im sozialen Raum unterliegt. Dabei werde ich die Geschichten von Paul und Klara weiterschreiben und auf diesem Wege auch zu Fragen kommen, die bisher noch nicht thematisiert wurden: Wie sollten Personen über die Zeit hinweg mit Ambivalenzkonflikten umgehen? Wie lange und wann können sie mit guten Gründen an einem Ambivalenzkonflikt festhalten? Zu welchem Zeitpunkt sollten sie Stellung zu diesem beziehen? Gibt es die Möglichkeit, dass man dauerhaft ambivalent bleibt und dennoch seine Autonomie behauptet? In all diesen Fragen kommt nun schon eine Dimension von Autonomie ins Spiel, die in Frankfurts Theorie ebenfalls nicht angemessen be-

rücksichtigt werden kann: die diachrone Dimension personaler Autonomie bzw. deren Prozesshaftigkeit. Diese ist, wie gesagt, schon in den beiden Beispielen angelegt, und ich möchte sie kurz an diesen erläutern:

Ein erster Hinweis auf die diachrone Dimension von Autonomie findet sich in der Art und Weise, wie Paul und Klara sich als ambivalent erkennen und erfahren: Beide verstehen sich nicht gleich als ambivalent, sondern probieren verschiedene Interpretationen aus, um sich ihr widersprüchliches Fühlen und Wollen zu erklären. Paul denkt beim ersten Mal, als er keine Lust auf das Konzert verspürt, nicht gleich daran, dass er vielleicht ambivalent ist, sondern führt diese Unlust wahrscheinlich auf seine Laune an diesem Tag zurück. Klara versteht sich nicht schon als ambivalent, als sich die ersten Male der Gedanke oder das Gefühl in sie einschleichen, dass sie vielleicht doch Kinder will. Erst mit der Zeit, als sich das widersprüchliche Wollen und Fühlen als hartnäckig erweisen, Paul und Klara immer wieder in Situationen kommen, in denen sie sich auf diese Weise erfahren, kommt ihnen diese Interpretation überhaupt in den Sinn.

Um sich als ambivalent zu erkennen und zu verstehen, so könnte man sagen, braucht man schon eine diachrone Perspektive auf sich selbst. Wir können uns nicht an einem Moment als ambivalent erkennen, was damit zu tun hat, dass wir nur über die Zeit hinweg feststellen können, ob etwas wirklich Teil unserer praktischen Identität, unseres Selbst, ist. Der tiefere Grund ist dabei, dass wir nur dann ambivalent sein können, wenn wir ein hinreichend ausgebildetes und diachrones Selbst besitzen. Das ist nun genau der Aspekt in Frankfurts Theorie, den ich im zweiten Kapitel rekonstruiert und als plausibel ausgewiesen habe: Das autonome Selbst wird in den späteren Arbeiten Frankfurts eben nicht durch Volitionen zweiter Stufe, die nicht mit der Person über die Zeit hinweg verbunden sind, sondern durch Zustände des Sich-Sorgens konstituiert, die ihrer Natur nach in die Zukunft (und auch die Vergangenheit) weisen.

Die Erkenntnis, dass Autonomie insofern eine diachrone Dimension hat, als dass das autonome Selbst ein diachrones Selbst ist, ist also bei Frankfurt schon angelegt, und ihre Wichtigkeit wird unmittelbar deutlich, wenn man über Ambivalenz

nachdenkt.⁷⁹ Das Problem ist jedoch, dass Frankfurt weiterhin daran festhält, dass Autonomie durch eine Struktur des Willens von Personen zu einem bestimmten Zeitpunkt konstituiert wird. Weil Ambivalenz in Konflikt mit dieser Struktur (bei Frankfurt also: sich von ganzem Herzen um etwas sorgen) steht, kann das Erkennen und Festhalten an Ambivalenzkonflikten in seiner Theorie gerade nicht als eine Behauptung des autonomen Selbst verstanden werde.

Genau dies habe ich in meiner Beschreibung von Paul und Klara plausibel zu machen versucht, und mein ‚befreiender‘ Vorschlag lautet an dieser Stelle, dass Autonomie eben nicht als eine Struktur des Willens zu einem Zeitpunkt verstanden werden sollte, sondern als die Art und Weise, wie Personen über die Zeit hinweg von ihren Fähigkeiten zu Selbstreflexion Gebrauch machen.⁸⁰ In diesem Bild konfligiert Ambivalenz nicht direkt mit Autonomie, und das Festhalten an Ambivalenzkonflikten kann eine Behauptung des Selbst darstellen, weil der Zustand der Ambivalenz nicht mit dem prozesshaften Charakter, den Autonomie hat, konfligiert.⁸¹

In diesem Bild ist es leicht zu verstehen, warum das Erkennen von und Festhalten an Ambivalenzkonflikten zunächst einmal eine Behauptung des autonomen Selbst sind. Und die Beispiele weisen darüber hinaus schon darauf hin, dass der anschließende Umgang mit den Ambivalenzkonflikten ebenfalls als wesentlich prozesshaft zu verstehen ist. Sowohl Paul wie auch Klara können, wie ich ausgeführt habe, nicht einfach zu einem Zeitpunkt Stellung zu ihrem Ambivalenzkonflikt beziehen, sondern müssen in Prozesse des Erkennens, Verstehens und Erkundens

⁷⁹ In diesem Sinne unterscheidet sich Frankfurt also von anderen PhilosophInnen, welche Autonomie nur als Eigenschaft einer Person (oder ihrer Handlungen und Wünsche) zu einzelnen Zeitpunkten betrachten. Für die Idee der Wichtigkeit einer diachronen Identität für Autonomie vgl. auch Bratman 2000.

⁸⁰ Im Kontext der Debatte um personale Identität hat Wollheim 1984 in ähnlicher Weise vorgeschlagen, dass sich Identität nicht an Eigenschaften oder Zuständen von Personen zu bestimmten Zeitpunkten (und deren Verhältnis zu späteren Zeitpunkten) festmachen lässt, sondern prozesshaft zu verstehen ist.

⁸¹ Soweit mir bekannt, hat nur Schramme 2014 auf die diachrone Dimension im Zusammenhang mit der Frage, ob Ambivalenz eine notwendige Störung der Autonomie von Personen darstellt, hingewiesen. Er bezieht sich dabei auf narrative Ansätze personaler Autonomie (etwa Henning 2009) und argumentiert, dass Ambivalenzkonflikte in das diachrone Selbst integriert werden können. Vgl. Hutto 2007 und Schechtman 1996 zum Begriff der Narrativität im Kontext von Theorien des Selbst.

ihrer Ambivalenzkonflikte eintreten. In diesen müssen sie neue Erfahrungen machen und sind auf das Verbleiben in und Festhalten an Ambivalenzkonflikten angewiesen. Dabei ist es ein zentraler Aspekt der Autonomie von Personen, *dass* und *wie* sie in solche zeitlich ausgedehnten Prozesse eintreten.

Aber für diese Prozesse, und damit für diese Dimension von Autonomie, ist in Frankfurts Theorie wiederum kein Platz. Um es noch einmal zu wiederholen: Weil er zwar darauf hinweist, dass die Autonomie konstituierenden Zustände des Sich-Sorgens inhärent auf die Zukunft und Vergangenheit bezogen sind, aber Autonomie dennoch als eine Struktur des Willens zu einem Zeitpunkt beschreibt, kann er den prozesshaften Charakter personaler Autonomie nicht erfassen. Und damit kann er auch nicht sehen, dass der Zustand der Ambivalenz nicht in direktem Widerspruch zu Autonomie steht, und sich Personen Ambivalenzkonflikte auf konstruktive Weise für die Entwicklung und Behauptung ihres Selbst zunutze machen können. Die Frage nach dem Verhältnis von Ambivalenz und Autonomie verweist also nicht nur auf die Frage, welche Fähigkeiten zur Selbstreflexion autonome Personen besitzen müssen, und wie sie diese im sozialen Raum ausüben sollten, sondern macht eindrücklich auf den prozesshaften Charakter personaler Autonomie aufmerksam. In den folgenden beiden Kapiteln wird die Plausibilität dieser Idee, die ich hier eher programmatisch und auf intuitive Weise eingeführt habe, hoffentlich noch deutlicher werden.

Kapitel IV: Autonomie, Ambivalenz und Selbstreflexion

1. Einleitung

In der Auseinandersetzung mit Frankfurts Theorie(n) personaler Autonomie wurde deutlich, dass das Auftreten von Ambivalenzkonflikten wesentlich mit unserer Fähigkeit zu tun hat, uns selbst zum Thema zu werden, auf uns zu reflektieren. Es scheint also ein positiver Zusammenhang zwischen Autonomie und Ambivalenz zu bestehen: Die Fähigkeit zur Selbstreflexion, ohne die wir Frankfurt und vielen anderen zufolge kein autonomes Leben führen können, stellt auch eine notwendige Bedingung für das Auftreten und Erfahren von Ambivalenzkonflikten dar.

In der kritischen Diskussion von Frankfurt habe ich nun ausgehend von Beispielen zu zeigen versucht, dass Personen in seiner Theorie gewissermassen ratlos vor ihren Ambivalenzkonflikten stehen, und habe das unter anderem in Verbindung damit gebracht, dass Frankfurt das praktische Überlegen (im Rahmen seines non-kognitivistischen Ansatzes) nicht nur zu schwach, sondern auch verzerrt bestimmt. Damit Personen zu ihren Ambivalenzkonflikten *Stellung beziehen* können, müssen sie diese, wie ich zeigen werde, zunächst *erkennen*, *verstehen* und *erkunden*. Dies ist immer schon als ein (zeitlich ausgedehnter) Prozess zu verstehen und schliesst das Haben und Ausüben verschiedener Fähigkeiten ein, die häufig unter dem Begriff der Selbstreflexion zusammengefasst werden und mit denen bestimmte Fähigkeiten der theoretischen und praktischen Rationalität verbunden sind.⁸²

Erstens müssen Personen die Fähigkeit zur Selbsterkenntnis besitzen und ausüben. Das bedeutet unter anderem, dass sie ein Bewusstsein von sich haben, ein offenes Verhältnis zu sich unterhalten und nicht durch Selbsttäuschung oder

⁸² Für hilfreiche Unterscheidungen verschiedener Fähigkeiten, die unter dem Begriff der Selbstreflexion zusammengefasst werden, vgl. Bieri 2001, Teil 3; Seidel 2016, Kap. 7, Haworth 1986 und Oshana 2006, Kap. 4. Meine Überlegungen in diesem wie auch dem folgenden Kapitel sind besonders von dem „autonomy competency view“ beeinflusst, den Meyers 1989 entwickelt hat. Ihr zufolge konstituiert sich das authentische (autonome) Selbst durch die Ausübung von Fähigkeiten wie „self-discovery“, „self-definition“ und „self-direction“.

Wunschdenken geleitet sind.⁸³ Personen müssen einen Zugang zu ihren Wünschen, Gefühlen und Überzeugungen besitzen und diese ernst nehmen, statt sie einseitig und ausschliesslich im Lichte ihrer praktischen Identität bzw. ihrer Selbstkonzeption zu verstehen und zu bewerten.⁸⁴ Nur dann können Personen Ambivalenzkonflikte zulassen und als solche erkennen, wobei sich – wie schon im letzten Kapitel angedeutet – zeigen wird, dass sich als ambivalent zu beschreiben und zu verstehen etwas ist, das die erfolgreiche Ausübung der Fähigkeit zur Selbsterkenntnis voraussetzt. Es ist also gewissermassen eine Autonomieleistung, sich als ambivalent zu erkennen, die bestimmten Bedingungen unterliegt, welche zugleich als Bedingungen für das Führen eines autonomen Lebens verstanden werden können.

Zweitens benötigen Personen die Fähigkeit zum Selbstverständnis. Damit ist gemeint, dass sie ihre gegensätzlichen Einstellungen im Lichte ihrer Lebensgeschichte verstehen und nach ihrer Bedeutsamkeit für sie fragen können – warum sie diese Einstellungen haben, welche Bedeutung und Wichtigkeit sie in ihrem Leben besitzen, wie sie mit anderen Einstellungen und ihren Erfahrungen zusammenhängen. Dies ist nicht als einseitiger Prozess des ‚Entdeckens‘ zu verstehen, denn die Artikulation und das Verstehen von Ambivalenzkonflikten ist immer auch eine Tätigkeit des ‚Erschaffens‘, weil sie den Charakter und die Bedeutung der Ambivalenzkonflikte verändern kann. Dabei gilt wiederum, dass sich als ambivalent zu verstehen die Ausübung der Fähigkeit zum Selbstverständnis voraussetzt, so dass es nur unter bestimmten Bedingungen angemessen ist, sich (weiterhin) als ambivalent zu beschreiben.⁸⁵

Drittens spielt die Fähigkeit zur Selbsterkundung eine zentrale Rolle im Umgang mit Ambivalenzkonflikten. Dabei geht es wesentlich darum, sich die verschiede-

⁸³ Vgl. etwa Christman 1991 und 2005b.

⁸⁴ Dies wird nun aber gerade von Theorien nahegelegt, die einseitig Kohärenz in den Mittelpunkt ihrer Analyse stellen und den Befund, dass Einstellungen mit der Person zu tun haben, allein auf diese Kohärenz stützen. Vgl. etwa Ekstrom 1993 und 2005.

⁸⁵ Auf diesen Punkt habe ich schon am Ende von Kapitel III hingewiesen. Ich schliesse hier an Überlegungen von Rorty 2009 und 2014 an, die besonders in dem neueren Aufsatz zwischen verschiedenen ‚Stufen‘ des verantwortlichen Umgangs mit und Festhaltens an Ambivalenzkonflikten unterscheidet.

nen ‚Selbste‘ in möglichst reichhaltigen Beschreibungen vor Augen und, wenn man so möchte, vor Herzen zu führen.⁸⁶ Dies ist wiederum zugleich ein Entdecken und ein Erschaffen, bei dem Personen die Grenzen der Welt und ihres Selbst erkunden und sie zugleich erweitern. In diesem Zusammenhang spielen Phantasie und Vorstellungsvermögen, die Fähigkeit, unterschiedliche Perspektiven auf sich einzunehmen und seine möglichen Selbst anschaulich zu erfahren und zu erleben, eine zentrale Rolle. Diese Fähigkeiten sind in der Debatte um personale Autonomie vergleichsweise selten thematisiert worden, aber ihre Wichtigkeit tritt in meinen Augen gerade im Zusammenhang mit Ambivalenzkonflikten deutlich hervor.⁸⁷

Erst wenn Personen ihre Ambivalenzkonflikte in dieser Weise erkannt, verstanden und erkundet haben, indem sie die entsprechenden Fähigkeiten erfolgreich ausgeübt haben, können sie in einem letzten Schritt Stellung zu ihren Ambivalenzkonflikten beziehen. Dabei spielen, *viertens*, die Fähigkeiten zur Integration und zum ‚Resolut-Sein‘ eine zentrale Rolle. Es gibt nämlich, wie ich gegen Frankfurt und andere Vertreter der These der Unvereinbarkeit von Ambivalenz und Autonomie zu zeigen versuche, zwei Weisen, sein Selbst zu behaupten, welches durch Ambivalenzkonflikte herausgefordert ist: Je nach Situation kann man seine Ambivalenzkonflikte akzeptieren, indem man diese in seine Selbstkonzeption integriert,⁸⁸ oder sich resolut für eine Seite entscheiden, indem man sich auf der Grundlage seines Erkennens, Verstehens und Erkundens des Ambivalenzkonflikts auf eine Seite schlägt und sich damit auch darauf verpflichtet, der anderen Seite nicht mehr so grossen Raum in seinem Leben zu geben.⁸⁹

Das Vorhaben dieses Kapitels ist es also, die Fähigkeiten zur Selbstreflexion und zum praktischen Überlegen, die Personen in meinen Augen für das Führen eines im emphatischen Sinne eigenen, das heisst autonomen Lebens besitzen müssen, aus der Perspektive von Ambivalenzkonflikten genauer zu beleuchten und zu un-

⁸⁶ Vgl. dazu Bieri 2001, Teil III.

⁸⁷ Vgl. Lloyd 2000 und Mackenzie 2000 zur Rolle der Vorstellungskraft; spezifisch mit Blick auf Ambivalenzkonflikte weisen Barvosa-Carter 2007 und Meyers 2000b auf diesen Punkt hin.

⁸⁸ Vgl. Barvosa-Carter 2007, Coates 2017, Gunnarsson 2014 und Schramme 2014.

⁸⁹ Ähnlich auch Rössler 2009 und Poltera 2011.

tersuchen. Dabei geht es mir auch darum zu zeigen, warum Frankfurt und Vertreter anderer einflussreicher Theorien der Autonomie in der Debatte bestimmte Formen des praktischen Überlegens und der Selbstreflexion vernachlässigt haben. Schliesslich möchte ich am Ende auf die im nächsten Kapiteln ausführlich zu diskutierende Frage hinführen, unter welchen Bedingungen die von mir vorgeschlagenen Fähigkeiten eigentlich ausgeübt werden können: Welche Rolle spielt unser soziales Umfeld mit Blick auf die Ausübung dieser Fähigkeiten? In welches Verhältnis müssen wir uns zu unserer Umwelt setzen und wie muss diese beschaffen sein, damit wir auf konstruktive Weise mit unseren Ambivalenzkonflikten umgehen können?

Dieser Diskussion voranstellen möchte ich nun aber die selten gestellte Frage, ob und in welchem Masse Selbstreflexion eigentlich tatsächlich als eine notwendige Bedingung personaler Autonomie verstanden werden muss oder sollte. Bei Frankfurt wird dies schon vorausgesetzt, aber ich halte es für wichtig, den grundsätzlichen Zusammenhang zwischen Autonomie und Selbstreflexion möglichst explizit zu machen, und es wird hoffentlich deutlich, inwiefern meine Begründung der Bedingung der Selbstreflexion über die von Frankfurt hinausgeht und in methodischer Hinsicht wichtige Resultate für diese Arbeit liefert.

2. Autonomie und Selbstreflexion

In der Debatte um personale Autonomie wird meist als selbstverständlich vorausgesetzt, dass die Fähigkeit zur Selbstreflexion eine notwendige Bedingung für Autonomie darstellt, und wie in den einführenden Bemerkungen deutlich geworden sein sollte, teile ich diese Auffassung. Umstritten ist lediglich, wie diese Fähigkeit näher gefasst werden sollte und welchen Bedingungen ihre Ausübung genügen muss: Ob eine Person zum Beispiel in Kenntnis aller Informationen und aller (objektiv) guten Gründe auf sich reflektieren muss oder ob es genügt, wenn die Selbstreflexion unter Voraussetzung minimaler Rationalität und in Abwesenheit von Selbsttäuschung stattfindet.⁹⁰ In diesem Abschnitt möchte ich nun zwei

⁹⁰ Vgl. für ein gewisses Spektrum etwa Baumann 2000, 177 ff., Berofsky 1995, Christman 1991, Lehrer 2003, Lindley 1986, 13 ff., Richardson 2001, Sher 1997 und Wolf 2002.

Positionen betrachten, die sich kritisch mit der dieser Diskussion zugrundeliegenden Annahme auseinandersetzen: Richard Doubles These, dass Selbstreflexion keine notwendige Bedingung für Autonomie ist, weil auch unreflektierte Menschen ein ‚Selbst‘ besitzen und die für Autonomie notwendigen Bedingungen erfüllen können.⁹¹ Und Robert Noggles These, dass Selbstreflexion nicht als notwendige Bedingung für Autonomie verstanden werden sollte, *sofern* das Konzept der Autonomie im liberalen Kontext und im Zusammenhang mit der Frage nach legitimen Eingriffen in das Leben anderer fruchtbar gemacht werden soll.⁹²

Für die Zwecke meiner Diskussion sind diese Argumente aus zwei Gründen interessant: Die These Doubles nehme ich zum Anlass, die Idee eines notwendigen Zusammenhangs zwischen Autonomie und Selbstreflexion näher zu erläutern und mit der Idee des Selbst in Verbindung zu bringen. Ganz in Frankfurts Sinne, aber in etwas anderer Weise, werde ich darauf verweisen, dass die Rede von einem ‚Selbst‘ untrennbar damit verbunden ist, dass wir reflexive Wesen sind und uns erkennend und wertend zu unseren Einstellungen verhalten. Noggles These, die mir systematisch interessanter erscheint, mache ich mir gleich in zwei Weisen zunutze. Einerseits, um den Rahmen meiner Diskussion der Bedingung der Selbstreflexion abzustecken: Mit Blick auf die Bedingungen von Autonomie im Kontext legitimer Eingriffe und moralischer Verantwortlichkeit ist in meinen Augen zu Recht kontrovers diskutiert worden, wie anspruchsvoll die Bedingung der Selbstreflexion gefasst werden darf, ohne dass der Begriff der Autonomie seine theoretische und praktische Funktion in diesen Kontexten verliert. Aber ich versuche plausibel zu machen, warum die dieser Diskussion zugrundeliegende Adäquatheitsbedingung der ‚Wertneutralität‘ für den Kontext der persönlichen Lebensführung, in welchem ich den Begriff der Autonomie betrachte, nicht *unmittelbar* einschlägig ist. Andererseits argumentiere ich in der Diskussion von Noggles ‚öffentlicher Konzeption‘ personaler Autonomie, dass *jede* Theorie der Autonomie, ganz unabhängig vom Kontext, eine Bedingung der Selbstreflexion enthalten muss.

⁹¹ Vgl. Double 1992.

⁹² Vgl. Noggle 1995.

2.1 Richard Doubles „open-ended account“ personaler Autonomie

Richard Double hat in einem provokanten Aufsatz argumentiert, dass Selbstreflexion für Personen unterschiedlich wichtig sein kann, so dass sie je nach der individuellen Verfasstheit von Personen manchmal eine Rolle mit Blick auf deren Autonomie spielen kann, manchmal aber auch nicht.⁹³ Es gibt Menschen, die sich niemals mit der Frage beschäftigen, wie sie ihr Leben führen wollen, die nie darüber nachdenken, welches denn ihr Wille sein soll. Warum aber sollte man, so Double, solchen Personen Autonomie absprechen? Es sind doch sie selbst, die über ihr Leben bestimmen – gerade in ihrer Unreflektiertheit im Entscheiden und Handeln kommt ihr *Selbst* zum Ausdruck. Dann gibt es andere Menschen, für die kritische Reflexion sehr wichtig ist, die niemals handeln, bevor sie nicht alle Alternativen bedacht und eine klare Antwort auf die Frage, ob sie etwas Bestimmtes wirklich wollen, gefunden haben. Wenn diese Personen ihre Entscheidungen nach vorheriger Reflexion treffen, sind sie Double zufolge ebenfalls autonom, aber sie unterscheiden sich in ihrer Autonomie nicht von unreflektierten Personen. Bei ihnen bedeutet *Selbst*-Bestimmung, dass sie überlegt und bedacht handeln und entscheiden, während *Selbst*-Bestimmung bei den zuerst genannten Personen darin besteht, dass sie unreflektiert entscheiden.

Double systematisiert diesen Gedanken in seinem sogenannten „open-ended account“ personaler Autonomie folgendermassen:

We maintain that persons are autonomous just in case they actually choose autonomously a non-negligible number of times. Then we define autonomous choice as follows: S's choice C is autonomous just in case 1. C conforms to S's individual management style (the value condition), and 2. C is causally produced by S's individual management style (the efficacy condition).⁹⁴

Personen sind also genau dann autonom, wenn sie ihre Entscheidungen in hinreichend vielen Fällen in Übereinstimmung mit und aufgrund ihres „individual ma-

⁹³ Vgl. Double 1992, 65 f.

⁹⁴ Ibid., 69.

nagement style“ (im Folgenden: IMS) treffen.⁹⁵ Unter dem IMS einer Person versteht Double dabei so etwas wie die subjektiven Entscheidungsprinzipien von Personen.⁹⁶ Und die Idee ist, wie oben angesprochen, dass Personen eben ganz unterschiedliche subjektive Entscheidungsprinzipien haben können. Während in sogenannten „content-specific accounts“ personaler Autonomie gilt, dass bestimmte Merkmale von Entscheidungen – eben zum Beispiel, dass sie unreflektiert oder irrational sind⁹⁷ – diese von vornherein als nicht-autonom disqualifizieren, gilt dies im IMS-Modell nicht, sondern hängt von der individuellen Verfasstheit der jeweiligen Person ab. So ist es möglich, dass die unreflektierte Entscheidung einer Person autonom sein kann, während die gleiche unreflektierte Entscheidung einer anderen Person nicht autonom ist – dann nämlich, wenn die beiden einen in dieser Hinsicht unterschiedlichen IMS besitzen.

Hinter dieser subjektivistischen Konzeption personaler Autonomie steht die folgende Intuition: Warum sollte man einer Person Autonomie absprechen, wenn sie sich in ihren Entscheidungen an ‚ihrem eigenen Massstab‘, ihrem IMS, orientiert? Warum sollte dieser Massstab unabhängig von der jeweiligen Person festgelegt werden? Warum sollte etwa gefordert werden, dass Personen auf ihre Entscheidungen und ihr Leben reflektieren, wenn Selbstreflexion in ihrem Leben eben keine Rolle spielt, kein subjektives Entscheidungsprinzip von ihnen darstellt?

Das klingt zumindest für einen Moment plausibel. Allerdings stellt sich die Frage, was es denn genauer heisst, dass eine Person einen IMS besitzt bzw. über subjektive Entscheidungsprinzipien verfügt, die gewissermassen ihr Selbst konstituieren. Double bleibt an diesem Punkt recht vage. Manchmal spricht er davon, dass Personen einen IMS *akzeptieren* müssen, etwa wenn er seinen inhalts offenen Ansatz von inhaltspezifischen Ansätzen abgrenzt, für die gilt: „[They] propose objective criteria that must be met irrespective of whether candidates accept those crite-

⁹⁵ Es ist in gewisser Weise unglücklich, dass Double in diesem Zusammenhang von ‚Entscheidungen‘ spricht, denn der Begriff der Entscheidung legt schon nahe, dass eine Person zuvor auf ihr Handeln reflektiert hat.

⁹⁶ “[T]hat part of our valuational system that expresses how we believe we should go about making choices [...] One’s IMS is revealed by one’s characteristic way of making choices.” (ibid., 1992, 69 f.).

⁹⁷ Double verweist unter anderem auf die Theorien von Frankfurt 1971 und Christman 1991.

ria.“⁹⁸ Aber das Akzeptieren scheint in diesem Fall wieder eine Art Entscheidung zu sein, die man auf ihre Autonomie hin befragen kann. Es ist nämlich nicht einzusehen – und dieser Einwand erinnert natürlich an den im Zusammenhang mit Frankfurt erwähnten Regresseinwand – warum die subjektiven Entscheidungsprinzipien einer Person den Massstab für autonome Entscheidungen abgeben sollen, wenn das Haben dieser Prinzipien auf eine Entscheidung zurückgeht, die selbst nicht autonom ist. Verlangt man entsprechend dem formalen Kriterium für autonome Entscheidungen, dass die Entscheidung für einen IMS wiederum in Übereinstimmung mit einem anderen IMS erfolgt, gerät man in einen Zirkel oder infiniten Regress.⁹⁹

Eine Möglichkeit, den zur Diskussion stehenden Vorschlag zu retten, könnte darin bestehen, Entscheidungen für einen IMS bzw. subjektive Entscheidungsprinzipien als Entscheidungen ganz eigener Art zu verstehen, die auf einen unbedingt freien Willen zurückgehen, der in einem Akt ‚vollkommener Freiheit‘ seine eigenen Bedingungen festlegt.¹⁰⁰ Aber diese Idee eines unbedingten Willens und vollkommen freien Selbst ist schwer verständlich, wie von verschiedenen PhilosophInnen in meinen Augen überzeugend gezeigt worden ist, und ich möchte sie hier nicht weiter verfolgen.¹⁰¹ Zumal in diesem Modell, selbst wenn es verständlich expliziert werden könnte, immer schon ein reflexives Moment eingebaut wäre: die vollkommen freie Person fragt sich, welchen Prinzipien sie in ihrem Entscheiden und Handeln folgen will.

Subjektive Entscheidungsprinzipien zu akzeptieren kann also nicht im Sinne einer Entscheidung für diese verstanden werden. Und Double scheint letztlich auch etwas anderes im Sinn zu haben, wenn er schreibt:

Having an IMS is having a way of approaching decision-making that evinces what one values [...] Having (and being motivated) by one's values does not require that

⁹⁸ Ibid., 68.

⁹⁹ Vgl. auch Noggle 2005.

¹⁰⁰ Vgl. etwa Kane 1996 für einen solchen Ansatz, der meist durch die inkompatibilistische Intuition motiviert ist, dass Determinismus und Willensfreiheit/Verantwortlichkeit nicht miteinander vereinbar sind; vgl. für eine Verteidigung der Inkompatibilitätsthese auch Guckes 2003.

¹⁰¹ Vgl. etwa Bieri 2003, Teil II.

one reflects upon those values [...] One might say that to have an IMS, one must care whether one uses it, but caring does not require conscious evaluation.¹⁰²

Leider sagt Double zu diesem Kriterium nicht mehr als dies, aber es fällt nicht schwer, eine Brücke zu Frankfurts Begriffen der Zufriedenheit und des Sich-Sorgens zu schlagen (auch wenn Double selbst das nicht tut). Mit etwas Wohlwollen könnte man dann sagen, dass eine Person genau dann einen IMS besitzt, wenn sie angesichts von Eingriffen in eine Entscheidung, die in Übereinstimmung mit ihrem IMS erfolgt, Ärger oder Empörung zeigt, und wenn sie Bedauern empfindet, wenn sie ihrem IMS nicht folgt.

Das Problem ist nur, und darauf weist Frankfurt in seiner Bestimmung des Sich-Sorgens zu Recht hin, dass es sich bei solchen Einstellungen selbst schon um reflexive Einstellungen handelt. Man kann nur Bedauern empfinden, wenn man einen Begriff von sich selbst hat und etwas für wichtig hält. Das heisst aber, dass eine minimale Bedingung der Selbstreflexion für das *Haben* eines IMS bzw. eines Selbst unverzichtbar ist.¹⁰³ Dass Double diesen Punkt nicht sieht, ist gelinde gesagt erstaunlich, vor allem wenn er dann noch eine Figur aus einer TV-Show, die sich immer an den Erwartungen anderer ausrichtet, für seine Theorie sprechen lässt: „I know it’s foolish to care about what other people think, but I *do* care. That’s just the kind of person I am.“¹⁰⁴ Die Person hat eben einen Begriff von sich selbst, sie ist sich ihres Selbst bewusst, und das erfordert einen gewissen Grad an Selbstreflexion – das reflexive Akzeptieren davon, dass das eigene Selbst auf eine bestimmte Weise beschaffen ist.

Darüber hinaus scheint auch eine reflexive *Stellungnahme* oder *Bewertung* von subjektiven Entscheidungsprinzipien für das Haben einer praktischen Identität erforderlich. Das zeigt sich schon daran, dass die Person in Doubles Beispiel sagt,

¹⁰² Ibid., 69.

¹⁰³ Damit ist, um diesen Punkt noch einmal zu wiederholen, nicht das metaphysische Selbst gemeint, das im Kontext von Diskussionen personaler Identität thematisiert wird, sondern die praktische Identität. In der metaphysischen Debatte um personale Identität ist bekanntermassen umstritten, ob Selbstreflexion oder Selbstbewusstsein Bedingungen für personale Identität sind. Vertreter „animalistischer“ Theorien wie z. B. Olson 1997 bestreiten dies, während Vertreter psychologischer Theorien wie z. B. Parfit 1984 Bedingungen dieser Art für notwendig halten. Vgl. hierzu auch Budnik 2013.

¹⁰⁴ Ibid., 77.

es sei eben *wichtig* für sie, was andere Personen über sie denken. Oder auch daran, dass Einstellungen des Bedauerns oder der Empörung nur dann Sinn machen, wenn man nicht *gleichgültig* gegenüber seinen Entscheidungsprinzipien ist. Wenn man sich darüber hinaus vor Augen führt, dass Personen nach Double unterschiedliche subjektive Entscheidungsprinzipien haben können, dann gibt es auch die Möglichkeit, dass diese in Konflikt miteinander geraten. Aber, und das verweist zurück auf die Diskussion von Frankfurt, diesen Konflikt kann man nur erkennen und sich zu ihm verhalten, wenn man auch mit der Frage beschäftigt ist, wie man denn sein will, welchen Einstellungen oder subjektiven Entscheidungsprinzipien man welche Rolle in seinem Handeln und Leben geben will. Ansonsten handelt es sich bei Personen mit widersprüchlichen Einstellungen und Entscheidungsprinzipien einfach um fragmentierte Wesen, die nicht im relevanten Sinne ein Selbst besitzen und damit nicht autonom entscheiden und leben können.

Es gibt also einen notwendigen Zusammenhang zwischen Autonomie und Selbstreflexion, weil der im Zusammenhang mit Autonomie relevante Begriff des Selbst untrennbar damit verbunden ist, dass Personen die Fähigkeit zur Selbstreflexion besitzen. Und dies gilt insbesondere in Hinblick auf das Erkennen und den Umgang mit Ambivalenzkonflikten, denn nur wenn Personen sich überhaupt als ambivalent verstehen können, können sie in den Prozess der Auseinandersetzung mit diesem eintreten.

2.2 Robert Noggles „public conception of autonomy“

Das Konzept personaler Autonomie kann, so Robert Noggle, zumindest zwei ganz unterschiedliche Funktionen haben:¹⁰⁵ Wir können eine Person (ihre Wünsche, Entscheidungen, Handlungen etc.) autonom nennen und damit meinen, dass wir einen Grund haben, nicht in ihr Leben einzugreifen und es ihr – soweit möglich und solange keine anderen Personen geschädigt werden – zu ermöglichen, ihre Vorhaben und Wünsche zu realisieren. Oder wir können eine Person autonom nennen und damit auf ein Charakterideal verweisen: dass die Person ein im em-

¹⁰⁵ Vgl. Noggle 1997, 495 f.

phatischen Sinne eigenes Leben führt.¹⁰⁶ Wenn wir nun an Autonomie im zweiten Sinne – als einem Charakterideal oder einem regulativen Ideal – interessiert sind, ist die Bedingung, dass autonome Personen auf ihre Wünsche und Projekte reflektieren, sich zum Beispiel deren Entstehungsbedingungen vor Augen führen und sie im Lichte von Alternativen bewerten, Noggle zufolge nicht weiter problematisch. Wenn auch mit dem Vorbehalt, dass zu viel Selbstreflexion uns in unserem Selbst verunsichern und davon abhalten kann, ein autonomes Leben zu führen. Wird dem Begriff personaler Autonomie allerdings die erste Funktion zugeschrieben, das heisst die Grenzen legitimer Eingriffe in das Leben anderer zu bestimmen, dann unterliegen Konzeptionen personaler Autonomie nach Noggle bestimmten Adäquatheitsbedingungen, die mit der Bedingung der Selbstreflexion (oder zumindest vielen Weisen, in denen sie ausbuchstabiert worden ist) konfliktieren.

One of my goals here is to emphasize the importance of distinguishing among the various roles that the concept of autonomy plays in moral and political theory. I will argue that in some of those theoretical contexts, liberal principles place very strong constraints on the content of a notion of autonomy. These constraints, I argue, rule out the kind of robust requirement of critical self-reflection that one commonly finds in definitions of autonomy.¹⁰⁷

Im Gegensatz zu Double will Noggle also nicht behaupten, dass Selbstreflexion überhaupt keine Bedingung für Autonomie darstellt, sondern nur, dass diese in sogenannten „öffentlichen Konzeptionen“ personaler Autonomie nicht gefordert werden darf. Das lässt sich in seinen Augen damit begründen, dass Konzeptionen der Autonomie im liberalen Kontext der Anforderung genügen müssen, mit ganz verschiedenen Lebensweisen und -stilen vereinbar, das heisst ‚wertneutral‘ zu sein. Oder anders gesagt: Wenn wir einer Person ihre Autonomie absprechen und aufgrund dessen in ihr Leben eingreifen – ihr den Anspruch auf Respekt vor ihren Wünschen und Entscheidungen verweigern –, dann muss dies in einer Weise begründet werden, die für alle Mitglieder einer Gesellschaft akzeptabel ist: „[I]t should be acceptable to (and subject to something like an overlapping consensus)

¹⁰⁶ Vgl. etwa Benn 1975 und Feinberg 1989 zu Autonomie als einem Charakterideal.

¹⁰⁷ Ibid., 495.

people with a wide variety of comprehensive doctrines.“¹⁰⁸ Weil die Bedingung der Selbstreflexion nach Noggle aber auf einem Wert aufruht, nämlich dem Wert der Erkenntnis oder Wahrheit, der nicht von allen Personen geteilt wird, sondern nur von einigen (insbesondere PhilosophInnen) für zentral gehalten wird, ist für sie in einer öffentlichen Konzeption personaler Autonomie kein Raum: „The value of critical self-reflection embodies the rather great value philosophers typically place on epistemology.“¹⁰⁹

Einen Teil der Antwort, die ich auf dieses Argument geben möchte, legt Noggle selbst schon nahe: Mir geht es im Rahmen dieser Arbeit um ein Charakterideal – um die Frage, wie Personen ein *im emphatischen Sinne eigenes* Leben führen können. Dies habe ich in der Diskussion von Frankfurt schon deutlich gemacht und in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass Ambivalenz in seinen Arbeiten vor allem deshalb zu einem zentralen Gegenbegriff zu Autonomie wird, weil er den Kontext der Autonomie wechselt: von Fragen der Verantwortlichkeit und der legitimen Eingriffe in das Leben anderer hin zu Fragen des guten oder gelungenen Lebens. Noggles Unterscheidung zwischen verschiedenen Funktionen des Begriffs der Autonomie ist dabei nur eine andere Weise, meine eigene These zu formulieren, derzufolge es unterschiedliche praktische Interessen am Begriff der Autonomie gibt, abhängig von denen die Bedingungen für Autonomie unterschiedlich ausfallen, weil unter anderem die Adäquatheitsbedingungen und die Wahl der Beispiele, die als paradigmatisch gelten können, sich unterscheiden.¹¹⁰

¹⁰⁸ Ibid., 500.

¹⁰⁹ Ibid., 511.

¹¹⁰ Mein Ansatz unterscheidet sich unter anderem dadurch von dem Noggles, dass er offen für mehr als die zwei unterschiedenen Kontexte ist. Ich denke, dass es mindestens einen weiteren Kontext – den der moralischen Verantwortlichkeit – gibt, der sich von den beiden von Noggle genannten Kontexten unterscheidet und in dem der Begriff der Autonomie ebenfalls eine Rolle spielt; vgl. Baumann 2008. Die These von der Kontextabhängigkeit des Begriffs personaler Autonomie muss unterschieden werden von der These, dass es sich bei Autonomie um einen *mehrdeutigen Begriff* handelt. Arpaly 2005 unterscheidet in diesem Sinne mindestens vier verschiedene, ihrer Meinung nach mehr oder weniger unverbundene Begriffe der Autonomie. Mein Vorschlag unterscheidet sich auch von der Struktur, die Seidel 2016, Kap. 1 vorschlägt, in der er verschiedene Dimensionen von Autonomie – lokal, global, synchron und diachron – unterscheidet, auch wenn sich mein praktisches Interesse an Autonomie als einem Charakterideal darin einordnen lässt als Interesse an der Frage, wie die Autonomie von Personen (global) über die Zeit hinweg (diachron) zu bestimmen ist.

Allerdings möchte ich dieser Antwort noch zwei weitere kritische Einwände gegen Noggle hinzufügen, die auch informativ mit Blick auf die Rolle von Selbstreflexion im „character-ideal context“ sind: Erstens habe ich im Zusammenhang mit der Diskussion von Double argumentiert, dass bestimmte minimale Formen der Selbstreflexion notwendig für das Haben einer praktischen Identität sind, und dies scheint mir gerade nicht kontextabhängig, sondern für alle Konzeptionen von Autonomie gültig zu sein. Nicht ob, sondern in welchem Masse Personen auf sich reflektieren müssen, hängt meiner Meinung nach von den unterschiedlichen praktischen Interessen am Konzept personaler Autonomie ab. Zweitens glaube ich, dass Noggles Analyse, derzufolge Selbstreflexion ein kontroverser *epistemischer* Wert ist, verfehlt ist. Es handelt sich bei Selbstreflexion nicht – wie Noggle nahe legt – um einen dem Begriff personaler Autonomie externen Wert, der dann einfach in ein Charakterideal eingebaut wird, das alle guten oder wünschenswerten Eigenschaften von Personen einschliesst.¹¹¹ Vielmehr ist die Bedingung der Selbstreflexion wesentlich mit der Idee eines *autonomen Selbst* verbunden. Ich möchte diese beiden Punkte so kurz wie möglich in Auseinandersetzung mit Noggles positiver Konzeption von Autonomie entwickeln.

Auch in einer öffentlichen Konzeption personaler Autonomie muss, so Noggles Ausgangspunkt, zwischen Wünschen von Personen unterschieden werden können, die uns einen Grund liefern, nicht einzugreifen, und anderen Wünschen, die diesen Status nicht haben. Intuitiv geurteilt gibt es nämlich Wünsche, die nicht ‚zählen‘, weil sie nicht den Standpunkt der Person oder ihr Selbst zum Ausdruck bringen: Wünsche, die mit Sucht und psychologischen Störungen zu tun haben, oder die durch Konditionierung oder Manipulation hervorgebracht wurden.¹¹² Wenn Liberale diesen Unterschied in ihren Konzeptionen nicht erfassen können, stehen sie vor einem schwerwiegenden Problem, weil sie alle Wünsche gleich behandeln müssen, unabhängig davon, ob sie zum Beispiel aus Konditionierung hervorgegangen oder normale Wünsche sind.¹¹³ Liberale benötigen also eine Theorie des

¹¹¹ Ibid., 496 f.

¹¹² Vgl. Noggle 1995, 57 ff.

¹¹³ Ibid., 500.

Selbst, die es erlaubt, auf systematische und intuitiv plausible Weise zwischen fremden und eigenen Wünschen zu unterscheiden.

Die Frage ist nun, ob dieser Unterschied ohne eine Bedingung der Selbstreflexion erfasst werden kann. Noggle glaubt, dass dies möglich ist: Der Unterschied zwischen eigenen und fremden Wünschen liegt ihm zufolge in der Natur der mit den Wünschen verbundenen Überzeugungen.¹¹⁴ Die eigenen Wünsche einer Person beruhen auf Überzeugungen, welche die Person für wahr hält und die in einem rationalen Zusammenhang mit anderen Überzeugungen stehen. Fremde Wünsche bestimmt Noggle demgegenüber als solche, die auf „Quasi-Überzeugungen“ beruhen, für welche nicht gilt, dass die Person sie für wahr hält, und die nicht mit anderen Überzeugungen der Person verbunden sind. Zum Selbst gehören, kurz gesagt, nur solche Wünsche, die in einem rationalen Zusammenhang mit den Überzeugungen der Person stehen. Denn es sind nach Noggle die theoretische und praktische Rationalität von Personen, welche ihr Selbst konstituieren:

Alien desires [...] involve information that does not go through the person's rational faculties. These faculties are charged with fixing and reflecting on beliefs, which in turn are used to guide actions. The telos of human beings is to use these faculties in guiding one's actions. Discordant quasi-beliefs bypass these faculties yet are used to guide action. [...] An alien desire is thus a force that pulls out on an agent from outside her self.¹¹⁵

Es ist offensichtlich, dass dieser Analyse von fremden Wünschen eine humesche Theorie theoretischer und praktischer Rationalität zugrunde liegt. Hume vertrat bekanntlich die Ansicht, dass sich Wünsche nur insofern als rational oder irrational bezeichnen lassen, als sie auf wahren bzw. falschen Überzeugungen beruhen.¹¹⁶ Noggle wandelt diese Theorie nun in dem Sinne ab, dass er Wünsche abhängig davon als autonom bzw. nicht-autonom bezeichnet, ob sie auf rationalen Überzeugungen beruhen oder nicht. Dabei weist er darauf hin, dass theoretische

¹¹⁴ Ich stelle diese Theorie im Folgenden nur sehr skizzenhaft vor, weil es mir hier um die allgemeinen und systematischen Punkte und nicht um eine detaillierte Auseinandersetzung mit Noggle geht. Er entwickelt seine Theorie an anderer Stelle ausführlich im Kontext der Verteidigung einer wunschbasierten Konzeption des Guten; vgl. Noggle 1995 und 1999.

¹¹⁵ Noggle 1995, 67.

¹¹⁶ Vgl. Hume 1978, und dazu die informative Diskussion in Heuer 2001.

und praktische Rationalität in seinem Sinne nicht mit kritischer Selbstreflexion verwechselt werden sollten: Praktisch rational zu sein heisst, dass man etwa die notwendigen Mittel ergreift, um den Wunsch zu befrieden; theoretisch rational ist eine Person, wenn ihre Überzeugungen nicht inkonsistent sind und in einem kohärenten Zusammenhang stehen. Aber um theoretisch und praktisch rational zu sein, müssen Personen nicht ihre Wünsche selbst zum Gegenstand der Reflexion machen, sich nicht fragen, ob sie diese haben wollen oder für gut heissen.

Allerdings scheint zu gelten, dass Personen reflexiv auf ihre Wünsche (und Überzeugungen) Bezug nehmen müssen, um theoretisch und praktisch rational sein zu können: Sie müssen wissen, was sie glauben und wünschen. Dies gesteht Noggle auch zu, wenn er in einer Fussnote schreibt, dass „self-awareness“ eine Bedingung für das Haben eines Selbst sei. Aber er betont, dass die Bedingung der Selbstreflexion von vielen PhilosophInnen sehr viel anspruchsvoller verstanden worden ist: Dass Personen sich zusätzlich auch *bewertend* zu ihren Wünschen verhalten müssen und die Selbstreflexion dabei bestimmten *normativen Standards* *genügen* muss. Und diese Bedingung schliesst sein Modell tatsächlich nicht ein. Seine Theorie scheint also auf den ersten Blick nicht intern widersprüchlich wie diejenige von Double zu sein.

Dennoch glaube ich, dass seine These, dass Selbstreflexion in dem benannten und über Selbstbewusstsein hinausgehenden Sinne keine Bedingung für Autonomie ist, letztlich nicht überzeugend ist. Ich knüpfe dabei an ein Argument von John Christman an, der eine minimale Bedingung der Selbstreflexion im Kontext einer *explizit öffentlichen* Konzeption personaler Autonomie mit folgendem Argument verteidigt hat: Die Forderung an öffentliche Konzeptionen personaler Autonomie, dass die in ihnen formulierten Bedingungen von allen Mitglieder einer Gesellschaft akzeptiert werden müssen (welche Noggle in den Mittelpunkt seiner Argumentation stellt), setze eine bestimmte Art der öffentlichen Rechtfertigung, des Gründe-Gebens voraus, die notwendig an eine Fähigkeit zur Selbstreflexion gebunden sei, welche über Selbstbewusstsein oder -erkenntnis hinausgehe.¹¹⁷

¹¹⁷ Vgl. Christman 2009, 127 ff.

Wie ist dieses Argument genau zu verstehen? Wenn wir in das Leben einer Person eingreifen, dann müssen wir dieser Person verständlich machen können, warum wir das tun, warum wir ihre Entscheidung oder ihren Wunsch nicht für autonom halten. Und im Gegenzug kann die Person uns gegenüber zu rechtfertigen versuchen, warum dieser Eingriff unberechtigt ist, warum sie einen Anspruch darauf hat, dass dieser Wunsch respektiert wird. Nun kann eine solche Begründung bei Noggle nur die folgende Form annehmen: „Ich habe diesen Wunsch, weil ich eine Überzeugung habe, die mit meinen anderen Überzeugungen in einem rationalen Zusammenhang steht (und weil ich einen anderen Wunsch habe, aus dem dieser Wunsch im Zusammenspiel mit meiner Überzeugung hervorgegangen ist).“ Dies ist aber nicht die Art von Rechtfertigung, die wir von einer Person erwarten. Was fehlt, sind ihre Gründe dafür, warum der Wunsch für sie wichtig ist, warum er eine Bedeutung für sie hat, warum er zählen soll.¹¹⁸ Die Person muss ihre eigene Perspektive zum Ausdruck bringen. Diese fehlt in einer rein deskriptiven, dritt-personalen Beschreibung und fordert eine evaluative Stellungnahme, also die Form der Selbstreflexion, die Noggle für problematisch und nicht notwendig hält.

Das heisst nicht, dass die Person zum Beispiel objektiv gute Gründe liefern oder dass ihre Selbstreflexion irgendwelchen anspruchsvollen Massstäben genügen muss. Christman teilt eine ganze Reihe der Überzeugungen Noggles: Dass Wertneutralität eine zentrale Forderung an liberale Konzeptionen personaler Autonomie ist und dies anspruchsvolle Bedingungen der Selbstreflexion und bestimmte normative Massstäbe für sie ausschliesst. Er vertritt sogar die Auffassung, dass die Bedingung der Selbstreflexion kontrafaktisch und hypothetisch formuliert werden muss – es kann nicht von autonomen Personen gefordert werden, dass sie ständig oder im Lichte guter Gründe auf ihre Wünsche und Werte reflektieren. Aber dennoch ist Selbstreflexion im Sinne von Selbstdefinition und Selbstevaluation eine notwendige Bedingung auch für öffentliche Konzeptionen personaler Autonomie: “[S]ocial and interpersonal communication requires that one’s motives, feelings, judgments, and values be expressed from the first-person point of

¹¹⁸ Ibid., 131: „What is the *importance* of X [= a desire]? What are the *implications* for myself and others of pursuing, respecting, enjoying (etc.) X? How central is X to my self-concept?“

view in order to discuss and collectively deliberate matters of mutual concern with others.”¹¹⁹

Ich denke, dass Noggle dieses Argument akzeptieren sollte, und dass dies mit seinem kritischen Anliegen gegenüber Konzeptionen von Autonomie, die anspruchsvolle Bedingungen der Selbstreflexion im liberalen Kontext formulieren, vereinbar ist. Wiederum in einer Fussnote gesteht er in diesem Sinne sogar zu, dass bestimmte Konzeptionen personaler Autonomie, die eine anspruchslose Bedingung der Selbstreflexion (im Sinne der Selbstevaluation) enthalten, möglicherweise der Anforderung an öffentliche Konzeptionen genügen: „[They might] be thin enough to be public articulations of the notion of self-rule.“¹²⁰

Der wichtige systematische Punkt, der sich in der Diskussion ergeben hat, ist nun der folgende: Wenn Personen auf *erstpersonale Weise* auf ihr Selbst Bezug nehmen, dann tun sie das immer auch mit evaluativem Vokabular, sie verweisen auf die Wichtigkeit oder Bedeutung, die ihre Wünsche oder Werte für sie haben. Dies war, nicht überraschend, auch das Ergebnis in der Auseinandersetzung mit Doubles Ansatz. Das Scheitern der Einwände gegen eine (wie auch immer bestimmte) Bedingung der Selbstreflexion hat also damit zu tun, dass eine praktische Identität zu besitzen immer schon einschliesst, dass man in wertender Weise auf sich selbst reflektiert. Eine rein drittpersonale Bestimmung des Selbst, das über sich bestimmt – wie Double und Noggle sie zu geben versuchen – trägt diesem Aspekt nicht Rechnung, und damit ist sie keine Analyse des Selbst, das im Kontext personaler Autonomie relevant ist.

In diesem Lichte lässt sich auch der zweite oben angekündigte Einwand gegen Noggle formulieren. Dass wir Selbstreflexion einen Wert zuschreiben, hat nicht ausschliesslich damit zu tun, dass wir sie für epistemisch wertvoll halten. Es geht uns nicht um Wahrheit oder Erkenntnis, wenn wir Selbstreflexion für eine Bedingung personaler Autonomie halten. Vielmehr geht es um unser Selbst, um die Frage, was uns wichtig ist und wie wir unser Leben führen wollen. Dass man von

¹¹⁹ Christman 2009, 129.

¹²⁰ Noggle 1997, Fn. 11.

Personen im liberalen Kontext nicht fordern kann, dass diese Selbstreflexion anspruchsvollen Massstäben genügt, scheint mir dabei grundsätzlich richtig zu sein.¹²¹

Aber auch wenn anspruchsvollere Bedingungen für Autonomie im Kontext der persönlichen Lebensführung formuliert werden, steht dahinter kein anderes Interesse als das an Autonomie oder an einem autonomen Selbst, sondern eben dieses: dass wir durch Selbstreflexion zu einem besseren Verständnis von uns und zu einer besseren Antwort auf die Frage gelangen können, wer wir sind und wie wir unser Leben führen wollen. Und Ambivalenzkonflikte, zu denen ich nun zurückkommen möchte, führen dies in besonders klarer Weise vor Augen: Wir erkennen und akzeptieren, dass uns zwei gegensätzliche Dinge wichtig sind, dass sie beide Teil unseres Selbst sind. Und wir fragen uns aus der Perspektive der ersten Person, was dieser Ambivalenzkonflikt für uns bedeutet und wie wir mit ihm umgehen wollen oder sollen. Damit wir das können, müssen wir die eingangs unterschiedenen Fähigkeiten besitzen, die gewöhnlich unter der Fähigkeit zur Selbstreflexion zusammengefasst werden.

3. Autonomie, Ambivalenz und Selbstreflexion

Bevor wir Stellung zu unseren Ambivalenzkonflikten beziehen können, so habe ich in der Einleitung zu diesem Kapitel ausgeführt, müssen wir diese zunächst einmal erkennen, verstehen und erkunden. Diese Schritte und die damit verbundene Ausübung der unterschiedenen Fähigkeiten zur Selbsterkenntnis, zum Selbstverständnis, zur Selbsterkundung sowie zur Integration oder zum Resolut-Sein möchte ich nun näher erläutern. Ich formuliere die Bedingungen, denen Personen im Umgang mit Ambivalenzkonflikten genügen müssen (und die ich als Bedingungen für das Leben eines autonomen Lebens deuten werde), dabei ausgehend von den im letzten Kapitel entwickelten Beispielen auf möglichst ‚untechnische‘ Weise und ver-

¹²¹ Vgl. Christman 2004 und 2005a. Die Forderung, dass Bedingungen der Autonomie nicht zu anspruchsvoll sein sollten, vertreten im Kontext bioethischer Fragen auch explizit Beauchamp/Childress 2001, Kap. 4.

weise vor allem in Fussnoten auf die entsprechenden in der Literatur diskutierten Bedingungen.

Meine Diskussion der Fähigkeiten zur Selbstreflexion steht dabei unter einem Vorbehalt, den ich schon zuvor erwähnt habe, aber es ist mir wichtig, dies hier noch einmal zu betonen: Wir üben die Fähigkeiten zur Selbstreflexion nicht einfach allein und unabhängig von anderen, sondern immer in einem sozialen Kontext aus. In diesem Sinne zeichne ich, wenn ich die Fähigkeiten zur Selbstreflexion im Lichte von Ambivalenzkonflikten in einer Weise beschreibe, welche die soziale Dimension zunächst ausblendet, zunächst einmal ein unvollständiges Bild. Es erscheint mir aber sinnvoll, zunächst einmal gewissermassen ein Idealbild der Selbstreflexion zu zeichnen, in welchem implizit schon Voraussetzungen bezüglich des sozialen Umfelds gemacht werden, um die auf diese Weise gewonnenen Umrisse einer Theorie der Autonomie, in welcher Selbstreflexion eine zentrale Rolle spielt, durch eine systematische Diskussion der sozialen Dimension anzureichern.

3.1 Ambivalenzkonflikte erkennen

Damit Personen sich als ambivalent erfahren, müssen sie zunächst einmal erkennen, dass sie gegensätzliche Einstellungen haben und sich in einem solchen Konflikt befinden. Sich als ambivalent zu erkennen ist dabei nicht so anspruchslos oder einfach, wie man auf den ersten Blick meinen könnte. Einerseits erkennen Personen ihre Ambivalenzkonflikte häufig nicht, weil sie ihre Situation nicht hinreichend verstanden haben oder unter Selbsttäuschung und Wunschdenken leiden. Ihre widersprüchlichen Einstellungen und ihr widersprüchliches Handeln und Fühlen werden von ihnen dann zum Beispiel als Willensschwäche, Unentschlossenheit oder Entfremdung erfahren und gedeutet. Andererseits beschreiben und erfahren Personen sich manchmal aber auch als ambivalent, obwohl sie eigentlich nur willensschwach, unentschlossen, indifferent oder entfremdet sind. Auch hier spielen Wunschdenken und Selbsttäuschung eine wichtige Rolle, und auch diese Personen haben ihre Situation nicht hinreichend verstanden oder drücken sich vor einer Entscheidung. Kurz gesagt kann Ambivalenz durch andere Zustände ‚maskiert‘ werden, und sie kann *selbst Maske sein*. Und sich als ambivalent zu be-

schreiben und zu erfahren kann der eigenen Situation angemessen, aber auch unangemessen sein.¹²²

Ein Merkmal von autonomen Personen ist es, dass sie Ambivalenzkonflikte erkennen und von anderen Konflikten oder Zuständen unterscheiden können. Dafür müssen sie die *Fähigkeit zur Selbsterkenntnis* besitzen. Ich beginne dabei mit Fällen, in denen Personen sich nicht als ambivalent erkennen, obwohl sie Grund hätten, sich als ambivalent zu beschreiben, und gehe der Frage nach, wie Personen zu dieser Erkenntnis gelangen können, und was sie dafür tun müssen.

Paul, der Pianist, wird sich – bevor er sich als ambivalent erkennt – zunächst als jemand beschreiben und verstehen, dem es in seinem Leben um das Klavierspielen geht, der die Musik liebt, das Spielen vor Publikum genießt und im nächsten Jahr neue Aufnahmen machen will. Seine widersprüchlichen Handlungen und Gefühle können ihm – zumindest für eine gewisse Zeit – gar nicht bewusst sein. Bis er selbst auf sein widersprüchliches Verhalten aufmerksam wird oder andere Menschen ihn darauf hinweisen und fragen, was denn los sei – warum er immer öfter Konzerte absage oder sein Klavierspiel sich verändert habe, nicht mehr die Leichtigkeit besitze, durch die es sich früher auszeichnete. Von einer autonomen Person muss angenommen werden, dass sie diese basale Fähigkeit zur Selbsterkenntnis besitzt: Dass sie widersprüchliches Handeln, Wollen und Fühlen als solches erkennt, indem sie ihr Handeln und ihre Einstellungen in einen größeren Zusammenhang stellt. Wenn jemand dazu nicht in der Lage ist, dann zweifeln wir zu Recht daran, dass es sich um eine Person handelt, die eine praktische Identität besitzt und autonom leben kann.

Aber angenommen, Paul erkennt sein widersprüchliches Handeln und Fühlen. Dann könnte er dieses – und dies scheint eher die Regel als die Ausnahme – zunächst damit abtun, dass er einen schlechten Tag hat oder einfach willensschwach ist. So wie sich Klara ihre Reaktion auf die Erzählungen und Ratschläge der Freundinnen, auf ihr Weinen angesichts der Kinder im Bus, vielleicht damit erklären wird, dass sie gerade durcheinander ist, ihre Hormone verrückt spielen und so

¹²² Vgl. zu diesem Punkt Rorty 2009, 432 sowie Rorty 2014.

weiter. Es muss kaum erwähnt werden, dass wir dazu neigen, uns im Lichte unserer Selbstkonzeptionen zu verstehen, das heisst unsere Handlungen und Gefühle möglichst in Einklang mit dem zu bringen, wie wir uns selbst verstehen.¹²³ Unser widersprüchliches Handeln und Fühlen auf diese Weise zu verstehen, ist dabei einerseits eine Erleichterung, weil wir an der Einheit unseres Selbst – unserer Selbstkonzeption – festhalten können, und andererseits eine Bedrohung, nämlich das unbequeme Eingeständnis, dass wir nicht mehr *selbst* handeln und fühlen, sondern durch uns äusserliche oder irrationale Kräfte bestimmt werden und als Handelnde in einem gewissen Sinne ‚versagen‘.

Während wir mit Blick auf andere Personen manchmal fast traurig werden und denken, warum sie es sich so schwer machen, weil wir erkennen, wie viel Angst sie haben, wie sie mit allen Mitteln versuchen, eine verzerrte Selbstkonzeption aufrecht zu erhalten und sich dabei gewissermassen selbst pathologisieren, sind wir mit Blick auf uns selbst häufig blind dafür, erzählen uns und anderen Geschichten darüber, warum wir uns nicht so verhalten oder so empfinden, wie wir ‚eigentlich‘ sind, womit dann eher gemeint ist, wie wir sein wollen. Uns selbst zu erkennen klappt häufig sehr viel schlechter als andere Personen zu erkennen. Wir sind in unserem Blick auf uns selbst oft von unserer Selbstkonzeption, von Wünschen, Gefühlen und Bewertungen geleitet und nicht in der Lage, dem Ratschlag zu folgen, mit dem nicht nur alle Yogastunden dieser Welt beginnen: dass man zunächst beobachten soll, was in einem vorgeht, ohne zu bewerten; dass man seine Gefühle und Gedanken zulassen soll, ohne zu urteilen oder sie daraufhin zu befragen, warum sie gerade da sind oder was sie bedeuten.

Das ist natürlich auch nur teilweise ein sinnvoller Ratschlag: Es ist ja nicht so, dass unsere Wünsche, Überzeugungen oder Gefühle einfach in uns vorhanden sind, dass wir einfach in uns hineinschauen müssen und sie oder gar unsere Ambivalenzkonflikte da stehen, so wie ein Baum vor uns steht. Auch wenn dieses Bild der ‚Introspektion‘ durchaus verbreitet ist und eine lange Tradition in der Philosophie hat, verkennt es den Charakter solcher Einstellungen und des Wissens

¹²³ Velleman 1989 stellt dies in den Mittelpunkt seiner Theorie. Vgl. auch Ekstrom 1995.

von uns selbst.¹²⁴ Wenn wir zum Beispiel traurig sind, dann ist das nicht ein ‚ursprünglicher Affekt‘ in uns, den wir einfach wahrnehmen können, oder eine körperliche Reaktion, die wir registrieren. Wir sind nicht traurig, weil wir weinen, wie William James meinte. Vielmehr hat das Gefühl der Traurigkeit, so wie die meisten unserer Einstellungen, einen intentionalen Gehalt und ist verbunden mit bestimmten theoretischen und evaluativen Überzeugungen oder Einstellungen. Was wir wahrnehmen können, wenn wir alles Urteilen und Werten (das klarerweise nicht immer bewusst und explizit stattfindet) aktiv zu verhindern versuchen, sind – um bei dem Yogastundenbeispiel zu bleiben – Unruhe, Schmerzen im Knie, Müdigkeit im Kopf, stickige Luft, und so weiter. Aber vielleicht nicht viel mehr. Deshalb fühlen wir uns ja auch oft etwas hilflos diesem Ratschlag gegenüber, weil entweder gar keine Gedanken oder Gefühle in uns auftauchen oder wir uns schon als urteilend oder wertend erleben.

Die Unterscheidung zwischen Erkennen und Wahrnehmen sowie Urteilen und Bewerten ist also mit Blick auf die meisten unserer Einstellungen nicht so einfach zu machen. Gemeint ist vielleicht eher das, was Kindern noch mehr oder weniger problemlos gelingt, Erwachsenen aber sehr schwer fällt: Erkennen und zulassen, was sie gerade denken, fühlen oder wollen, ohne dies schon *sofort* in einen größeren Zusammenhang zu stellen und in diesem zu bewerten. Solange Kinder diesen unmittelbaren Zugang zu sich haben, rührt uns das ja nicht zuletzt deshalb, weil wir sie um diesen auch etwas beneiden und schon wissen, dass es damit irgendwann einmal vorbei ist – weil wir im Gegensatz zu Kindern immer schon darum bemüht sind und es von uns auch oft gefordert wird, unsere Überzeugungen, Wünsche und Gefühle in einen grösseren Zusammenhang zu stellen und sie uns im Lichte unserer (natürlich immer unvollständigen) Konzeptionen von der Welt oder von uns selbst verständlich zu machen.

Während mit Blick auf Kinder meines Erachtens zu Recht bemerkt worden ist, dass sie noch nicht im vollen Sinne autonom handeln und vor allem leben können, eben weil ihnen ein fester Standpunkt fehlt und sie ihre Einstellungen nicht in

¹²⁴ Vgl. für eine Kritik dieser Idee vor allem Moran 2001. Für eine ausführliche und hilfreiche Diskussion von Moran mit Blick auf den Begriff der praktischen oder normativen Identität, vgl. Budnik 2013, 56 ff.

einen Zusammenhang bringen können,¹²⁵ scheint die Fähigkeit, seine Überzeugungen, Wünsche und Gefühle zuzulassen und zu erkennen, wichtig mit Blick auf die Autonomie von Personen und für das Erkennen von Ambivalenzkonflikten zu sein. Aber wie ist das genauer zu verstehen? Es kann ja nicht die Unmittelbarkeit gemeint sein, die Kindern eigen ist, denn darin kommt nicht das erfolgreiche Ausüben der Fähigkeit zur Selbsterkenntnis zum Ausdruck – Kinder sind eben so, sie besitzen diese Fähigkeit noch nicht, deshalb sind jedenfalls kleine Kinder ja noch nicht ambivalent. Wie können wir unsere Ambivalenzkonflikte als solche erkennen, und sie von anderen Konflikten im Handeln, Wollen oder Fühlen unterscheiden, die auf Irrationalität oder andere Faktoren zurückgeführt werden können?

Angenommen, Paul erkennt und gesteht sich zu, dass er manchmal einfach nicht zu einem Konzert fahren will oder es ihm gleichgültig ist, ob seine letzte Aufnahme von den Kritikern verrissen wird oder nicht. Und er stellt sich der Frage, wie diese widersprüchlichen Handlungen und Einstellungen zu verstehen sind. Er hat dann, wie schon gesagt, verschiedene Möglichkeiten, sich selbst verständlich zu werden: Er kann sich sein Handeln und Fühlen einerseits damit erklären, dass er willensschwach oder vielleicht depressiv verstimmt ist, oder andererseits damit, dass er eigentlich seiner Karriere entfremdet ist und gar kein Pianist sein möchte.

Aber diese Erklärungen scheinen zumindest auf den ersten Blick falsch zu sein, wenn Paul erkennt, dass er sich zwar manchmal nicht zum Üben bringen kann, aber in allen anderen Bereichen seines Lebens sehr diszipliniert ist; dass er oft eigentlich bester Laune ist, aber im Konzertsaal plötzlich traurig wird. Dass er andererseits manchmal gestresst von einer Reise zurück nach Hause kommt, sich aber nach wenigen Minuten am Klavier wieder entspannt; oder plötzlich froh ist und zuversichtlich in die Welt blickt, nachdem er die Zusage für ein Festival bekommen hat. Paul hat dann gute Gründe, sein widersprüchliches Verhalten und

¹²⁵ Vgl. etwa Shapiro 2003. Ich möchte hier allerdings nicht sagen, dass Kinder gar nicht autonom sind. Vor allem für ältere Kinder und Jugendliche gilt wohl, dass sie die minimalen Bedingungen für Autonomie, die im Kontext berechtigter Eingriffe in das Leben von Personen aufgestellt werden, in einer Vielzahl von Fällen schon erfüllen können. Vgl. dazu Anderson/Claasen 2012 und Franklin-Hall 2013. Vgl. Betzler 2011 zum Begriff der Autonomie mit Blick auf die Erziehung von Kindern.

seine gegensätzlichen Einstellungen nicht auf die genannten Weisen zu deuten. Vielmehr scheinen diese etwas mit ihm selbst zu tun zu haben, etwas für ihn zu bedeuten. Wäre er einfach nur willensschwach, depressiv oder entfremdet, dann wäre schwer zu erklären, warum sich seine Einstellungen und Handlungen abhängig von den unterschiedlichen Situationen verändern, und warum er sich so verhält und fühlt.¹²⁶

Wenn Paul sich in dieser Weise selbst beobachtet und nach einer Erklärung für sein Verhalten und seine Einstellungen fragt, indem er nach bestimmten Mustern sucht, kann er zu dem Ergebnis kommen, dass die Beschreibung als ambivalent seiner Situation am angemessensten ist. Er will zugleich eine Karriere als Pianist verfolgen und will es nicht (das ist natürlich die allgemeinste Beschreibung, unter die er seine Ambivalenz zusammenfassen kann). Das ist die beste Erklärung dafür, warum er auf die beschriebenen Weisen handelt und fühlt. Diese Beschreibung kann von Paul, wie schon im letzten Kapitel beschrieben, als eine Erleichterung erfahren werden: Weil er sich – in einem bestimmten Sinne – wieder als jemand verstehen kann, der in seinem Handeln und Fühlen nicht einfach durch irrationale oder fremde Kräfte bestimmt wird, sondern durch etwas, das mit ihm selbst zu tun zu haben scheint und ihm wichtig ist. Es stellt aber auch eine Herausforderung für ihn dar, weil er nicht länger an seiner vertrauten und über die Jahre entwickelten Selbstkonzeption festhalten kann.

Mir scheint relativ unstrittig zu sein, dass – zumindest aus der Perspektive der ersten Person – die Beschreibung als ambivalent den Beschreibungen vorzuziehen ist, dass man schlicht irrational ist, etwas mit einem nicht stimmt oder man entfremdet ist. Es ist deshalb eigentlich erstaunlich, wie häufig wir auch in Situationen, in denen wir zunächst einmal epistemische Gründe haben, uns als ambivalent zu verstehen, die zweite Beschreibung vorziehen und uns selbst täuschen oder nicht ehrlich zu uns sind – wie wir darum ringen, an unserer Selbstkonzeption festzuhalten. Wir verstehen Ambivalenzkonflikte als eine Bedrohung unseres Selbst, was in einer Hinsicht richtig ist, aber in einer anderen eben vollkommen

¹²⁶ Vgl. dazu die Idee der „reason-responsiveness“ bei Fischer/Ravizza 1998, Kap. 3. Ähnlich auch Raz 1999, Kap. 2 und Scanlon 1998, Kap. 1.

falsch: Wenn wir uns als ambivalent beschreiben, dann behaupten wir damit unseren Standpunkt als Person, werden uns selbst wieder in einem wichtigen Sinne verständlich – wir haben gegensätzliche Einstellungen, die beide etwas mit uns selbst zu tun und eine Bedeutung für uns zu haben scheinen, und deshalb handeln und fühlen wir widersprüchlich. Wir stellen damit die Art von Kohärenz her, die in dieser Situation möglich und angemessen ist.

Und das ist eine andere Art von Kohärenz als die, welche in vielen Theorien der Autonomie gefordert wird, denen zufolge autonome Personen vor allem versuchen sollten, keine konfligierenden Einstellungen zu haben, und in denen autonomes Handeln und Leben als Handeln und Leben in Übereinstimmung mit einer einheitlichen Selbstkonzeption bestimmt wird. Solche Theorien legen gewissermaßen nahe, dass Personen ihr widersprüchliches Handeln und Wollen als Willensschwäche oder Entfremdung deuten. Dass sie misstrauisch und ängstlich gegenüber dem Auftreten von neuen und widersprüchlichen Einstellungen sein sollten – dieses gar nicht als etwas verstehen, das mit ihnen selbst zu tun haben könnte. Und damit befördern sie (zumindest implizit) Selbsttäuschung und Wunschdenken und sorgen dafür, dass Personen ihr ‚Problem‘ (der Autonomie) an der falschen Stelle suchen und zu beheben versuchen.

In manchen Situationen beschreiben sich Personen nun aber auch als ambivalent, wenn dies nicht angemessen ist – Ambivalenz ist dann, wie ich einleitend gesagt habe, eine Maske für andere Zustände. Dies geschieht zum Beispiel in Situationen, in denen Personen Vagheit und Ambiguität vorziehen, es vermeiden, Stellung zu beziehen, weil sie zum Beispiel andere Personen nicht verletzen oder sich selbst nicht verletzlich und angreifbar machen wollen.¹²⁷ So können wir uns zum Beispiel eigentlich ziemlich klar darüber sein, dass uns eine andere Person sehr wichtig ist, dass wir gerne viel mit ihr zu tun haben wollen, uns aber dennoch ambivalent verhalten und als ambivalent beschreiben. Oder wir können eigentlich wissen, dass eine bestimmte Karriere einzuschlagen uns sehr wichtig ist, aber geradezu nach Gründen für Ambivalenz suchen – widersprüchliche Gefühle und

¹²⁷ Vgl. Rorty 2009 und zu der Abgrenzung von Ambivalenz zu anderen Zuständen: Swindell 2011.

Haltungen gewissermassen kultivieren – weil wir uns vor dem Scheitern fürchten. Wir kennen uns dann eigentlich gut oder könnten uns selbst gut kennen, täuschen uns oder andere aber dennoch, um eine andere Weise der ‚Erschütterung des Selbst‘ von vornherein zu vermeiden: Nicht dass unsere Selbstkonzeption durch unsere eigenen Wünsche oder Gefühle in Frage gestellt wird, sondern dass sie durch die Welt in Frage gestellt oder negiert wird. Nicht dass wir nicht so eindeutig der *sind*, der wir sein wollen, sondern dass wir vielleicht nicht der *sein können*, der wir sein wollen.

In anderen Fällen, in denen Ambivalenz eine Maske ist, deuten bzw. missverstehen Personen zum Beispiel Zustände der Willensschwäche oder Entfremdung als Ambivalenzkonflikte, weil sie unter dieser Beschreibung nicht als Handelnde ‚versagen‘ oder sich nicht damit konfrontieren müssen, dass etwas ihnen eigentlich gar nicht mehr wichtig ist, das vielleicht für lange Zeit eine zentrale Rolle in ihrem Leben spielte. So könnte Paul zum Beispiel tatsächlich willensschwach oder depressiv sein, sich aber als ambivalent beschreiben, weil zentral für sein Selbstverständnis ist, dass er willensstark, diszipliniert und psychisch gesund ist. Oder er könnte tatsächlich der Karriere als Pianist entfremdet sein, sich aber als ambivalent beschreiben, um sich nicht mit diesem für ihn existenziellen Problem auseinandersetzen zu müssen. In solchen Fällen führen Wunschdenken und Selbsttäuschung also dazu, dass Personen sich ohne Gründe als ambivalent beschreiben und erfahren. Sich als ambivalent zu beschreiben ist dann unangemessen, weil Personen die Fähigkeit zur Selbsterkenntnis nicht erfolgreich ausüben. Und wie von Personen, die sich nicht als ambivalent erkennen, obwohl sie eigentlich gute Gründe dafür hätten, kann von diesen Personen gefordert werden, dass sie versuchen, sich ihr widersprüchliches Handeln, Wollen und Fühlen verständlich zu machen, indem sie nach Mustern suchen und ehrlich zu sich sind. Und indem sie in einem nächsten Schritt, wie ich nun ausführen werde, die Bedeutung und Wichtigkeit dieser Einstellungen zu *verstehen* versuchen.

3.2 Ambivalenzkonflikte verstehen

Ich habe argumentiert, dass die Beschreibung als ambivalent dann (und nur dann) angemessen ist, wenn wir Gründe haben anzunehmen, dass unsere Einstellungen

und das damit verbundene Handeln und Fühlen etwas mit uns selbst zu tun haben und wir nicht bloss Spielball von äusseren oder irrationalen Kräften sind. Eine nahe liegende Frage lautet nun, warum wir überhaupt annehmen sollten, dass unser Handeln und Fühlen, wenn es bestimmten Mustern folgt, etwas mit uns selbst zu tun haben soll. Frankfurt sagt im Zusammenhang mit seiner hierarchischen Analyse zum Beispiel, dass Einstellungen erster Stufe, die wir uns nicht durch höherstufige Einstellungen zu eigen gemacht haben, immer fremde oder heterogene Kräfte sind, die gerade nicht für uns selbst stehen bzw. unseren eigenen Standpunkt zum Ausdruck bringen. Und deshalb wäre es in seinem Bild falsch zu sagen, dass Paul ambivalent ist, weil es sich ja in diesem Sinne noch gar nicht um einen Konflikt ‚in ihm selbst‘ handelt. Wünsche erster Stufe – worunter Frankfurt alle motivational relevanten Einstellungen von Personen zusammenfasst – muss man eigentlich gar nicht ernst nehmen, wenn er Recht hat.

In meiner kurzen Erläuterung dessen, wie es zu verstehen ist, dass wir unsere Einstellungen erkennen müssen, habe ich nun darauf hingewiesen, dass viele dieser Einstellungen einen intentionalen Gehalt haben und immer schon mit theoretischen und evaluativen Urteilen verbunden sind. Es handelt sich bei ihnen um reflexive Einstellungen, wenn auch nicht zwangsläufig um reflektierte Einstellungen, das heisst um Einstellungen, die auf bewussten Urteilen und Bewertungen beruhen. Wenn wir etwas wünschen, dann ist damit für gewöhnlich (implizit) ein Urteil verbunden, dass wir das Objekt in irgendeinem Sinne für wünschenswert halten. Wenn wir uns über unser neues Fahrrad freuen, dann schliesst das ein, dass wir es schön oder gut finden. Und wenn wir der Überzeugung sind, dass alle Menschen sterblich sind, dann halten wir dies für wahr. Deshalb haben wir auch einen Grund, die Mittel zur Erfüllung unseres Wunsches zu ergreifen, es zu bedauern, wenn das neue Fahrrad in der Nacht kaputt getreten wird, oder zu glauben, dass auch wir selbst sterblich sind. Und weil in diesen Urteilen unsere eigene Perspektive zum Ausdruck kommt, sie nicht einfach aus dem Nichts in uns auftauchen, haben sie zunächst einmal etwas mit uns zu tun und Bedeutung für uns.

Natürlich gibt es Verwendungsweisen von Wunsch, Gefühl und Überzeugung, für die das gerade Gesagte nicht gilt und die von Non-Kognitivisten immer betont

werden. In einem sehr weiten Verständnis von Wünschen, wie Frankfurt es vorschlägt, gilt nicht notwendig, dass diese mit Urteilen verbunden sind. Es gibt auch ‚basale Emotionen‘ wie Ekel oder Panik und so etwas wie Quasi-Überzeugungen, die wir nicht für wahr halten.¹²⁸ Solche Einstellungen sind nicht mit uns verbunden, weil sie isoliert von unseren anderen Einstellungen, Überzeugungen und Bewertungen auftreten können. Aber es scheint sinnvoll, eine Klasse von Einstellungen innerhalb dieses weiten Spektrums einzugrenzen, die mit Urteilen und Bewertungen verbunden sind. Und mit Blick auf diese scheint es begründet zu sagen, dass sie etwas mit uns selbst zu tun haben. Dass die Tatsache, dass wir sie haben, von uns zunächst einmal so verstanden werden kann, dass sie uns etwas über uns oder die Welt zeigen. Oder besser gesagt, so verstanden werden *sollte*. Um uns als Personen zu verstehen, die nicht bloße Spielbälle von irgendwelchen Ursachen sind, sondern eine aktive Rolle in ihrem Leben spielen, *müssen* wir unsere Einstellungen gewissermassen ernst nehmen und ihnen grundsätzlich *vertrauen*.

Klarerweise muss dieses Vertrauen in unsere Einstellungen bestimmten Anforderungen genügen, um angemessen zu sein. Eine Bedingung habe ich im letzten Abschnitt genannt: Wir müssen Grund haben anzunehmen, dass sie nicht bloss fremde oder irrationale Kräfte sind, indem wir herausfinden, ob sie bestimmten Mustern folgen und sich im Lichte neuer Situationen ändern oder nicht. Ich werde im Zusammenhang mit dem Verstehen von Ambivalenzkonflikten gleich weitere Bedingungen dafür formulieren, wann es angemessen ist, unsere Einstellungen mit uns selbst in Verbindung zu bringen. Aber zuvor noch eine kurze Bemerkung zu einer anderen Weise, die in den letzten Abschnitten vorgebrachten Gedanken zum Ausdruck zu bringen:

In der praktischen Philosophie werden häufig alle Phänomene in eine ‚Gründe-Sprache‘ übersetzt: Es gibt „reason-sensitive attitudes“, in denen wir auf Gründe reagieren, und andere Einstellungen, die nicht für Gründe empfänglich sind.¹²⁹ Wir sind „reasons-responsive“, wenn wir in unseren Einstellungen und Handlungen auf Gründe reagieren und nicht einfach durch kausale Ursachen bestimmt

¹²⁸ Vgl. Noggle 1995.

¹²⁹ Vgl. etwa Scanlon 1998, Kap. 1.

werden.¹³⁰ Das Verständnis als „reasons-responsive“ gehört zu unserem Selbstverständnis, ist konstitutiv dafür, dass wir uns als Handelnde verstehen können.¹³¹ Das sind andere Weisen zu sagen, dass viele unserer Einstellungen mit Urteilen und Bewertungen verbunden sind, dass sie in diesem Sinne etwas mit uns zu tun haben und wir zunächst einmal darauf vertrauen müssen, dass die Einstellungen mit uns und der Welt verbunden sind und in ihnen zum Ausdruck kommt, was uns wichtig ist oder was wir für richtig halten. Mir scheint das alles nicht falsch zu sein, aber im Zusammenhang mit der folgenden Diskussion möchte ich auf diese Übersetzung in Gründe aus zwei Gründen verzichten: *Erstens* ist die Debatte um praktische Gründe – ihren metaphysischen Status, die Unterscheidung zwischen objektiven und subjektiven oder internen und externen Gründen – so komplex geworden, dass die Rede von Gründen leicht zu Missverständnissen führt. *Zweitens* ist die Verwendung des Gründebegriffs im Kontext der Frage, was denn die *eigenen Einstellungen* sind – ob sie etwas mit der Person selbst zu tun haben, was sie für die Person bedeuten, ob sie ihnen wichtig sind, etc. – auf den ersten Blick nicht ganz passend. Es gibt zwar einige neuere Aufsätze und Arbeiten dazu, was unter ‚eigenen Gründen‘ zu verstehen ist, aber das klingt immer etwas komisch, denn ein Grund ist ein Grund, und was das ‚eigener‘ hinzufügt, kann wieder ganz verschieden verstanden werden. Kurz: Ich vermeide die Verwendung von Gründen (als *terminus technicus*) im Folgenden meist, weil es mir die Punkte nicht klarer, sondern eher unklarer zu machen scheint.

Zurück zu Paul. Wenn er sich als ambivalent erkennt, weil er sich unter dieser Beschreibung seine widersprüchlichen Einstellungen und Handlungen am besten verständlich machen kann, dann ist das ist kein Verständnis von sich selbst, mit dem er sich einfach zufrieden geben kann oder sollte. Vielmehr muss er nun versuchen, seinen Ambivalenzkonflikt zu *verstehen*, indem er sich fragt, warum er die widersprüchlichen Einstellungen hat, wie sie auf seine Karriere als Pianist bezogen sind und welche Bedeutung sie für ihn haben. Dieses Verstehen seiner Einstellungen kann dabei verschiedene Formen annehmen, und nur wenn Paul

¹³⁰ Vgl. etwa Fischer/Ravizza 1998, Kap. 3.

¹³¹ Vgl. Jones 2003.

dabei die Fähigkeit zum Selbstverständnis erfolgreich ausübt, ist es angemessen, dass er sich weiterhin als ambivalent beschreibt und versteht – dass er tatsächlich Gründe hat, seine gegensätzlichen Einstellungen ernst zu nehmen.

(i) Ambivalenzkonflikte im Lichte seiner Lebensgeschichte verstehen

Ich habe oben beschrieben, wie Paul manchmal bester Laune zu einer Veranstaltung fährt, dann aber im Konzertsaal plötzlich traurig wird. Oder wie er in allen Bereichen seines Lebens sehr diszipliniert ist, sich aber nicht zum Üben am Klavier aufraffen kann. Oder wie er plötzlich ganz froh ist, wenn er eine Zusage für ein Festival bekommt. Um sich zu verstehen, muss Paul nun versuchen herauszufinden, woher seine Traurigkeit, sein Widerstand oder seine Freude rühren, auf was sie sich richten, und welche Bedeutung sie für ihn in seinem Leben haben. Vielleicht kann Paul gleich eine Antwort auf die letzte Frage geben und muss sich nicht explizit mit den Fragen davor beschäftigen, weil sie damit schon beantwortet sind. Aber häufig verstehen wir uns noch nicht in diesem Sinne – wir haben Grund zu glauben, dass unsere Traurigkeit, unser Widerwille oder unsere Freude etwas mit uns zu tun haben, aber wir haben keinen unmittelbaren Zugang zu ihnen.

Eine Weise, seine Einstellungen zu verstehen, besteht dann darin, auf ähnliche Situationen zu reflektieren oder die Einstellungen im Lichte der eigenen Lebensgeschichte zu verstehen.¹³² Paul kann sich beispielsweise fragen, wann er noch in dieser Weise traurig wird, in welchen Situationen er auch einen solchen Widerwillen spürt und es ihm nicht gelingt, sich zu etwas bringen. Er braucht dafür ein hinreichend gutes Verständnis seiner selbst, muss aufmerksam für sich sein, sich an andere Situationen erinnern können. Und man kann sagen, dass es Personen, die das nicht können, mit ziemlicher Sicherheit schwerer fallen wird, ein autonomes Leben zu führen, weil sie nicht aus Erfahrungen lernen, nicht Situationen im Lichte anderer Situationen richtig einschätzen können.¹³³ Was manchmal dazu führt, dass sie zwar ein diffuses Gefühl von Traurigkeit oder einen allgemeinen

¹³² Vgl. dazu vor allem Bieri 2003, 381ff., Christman 1991 und 2007 sowie Henning 2009.

¹³³ Vgl. Christman 2001.

Widerwillen in sich wahrnehmen, aber ein Gefühl der Trauer oder einen Widerwillen gegen etwas Bestimmtes nicht mehr erfahren können.

Aber angenommen, Paul ist gut darin, auf diese Weise auf sich selbst zu reflektieren. Dann kann er zum Beispiel feststellen, dass er bei Besuchen bei seinen Eltern, wenn er ihnen zuliebe den Nachbarn, die extra zum Kaffee gekommen sind, am Klavier im Wohnzimmer etwas vorspielt, auch diese Traurigkeit verspürt. Nicht genauso, aber er kann sich an diese Traurigkeit erinnern, die verbunden ist mit einer Wut, welche er häufig an den Samstagnachmittagen verspürte, die mit *Jugend musiziert*-Wettbewerben belegt waren, während er lieber mit den anderen Jungen Fussball gespielt hätte. Auch der Widerstand, die Mühe, sich aufzuraffen und etwas zu tun, kann ihm mit Blick auf seine Eltern in den Sinn kommen. Dass er sich manchmal einfach nicht dazu bringen kann, sie wenigstens einmal alle zwei Wochen anzurufen, während er doch weiss, dass sie immer darauf warten. Dass sie hören wollen, dass es ihm gut geht, denn wir wollen ja nur, dass es dir gut geht, sagen sie immer.

Das ist natürlich ein Klischee von einem Beispiel. Aber den wesentlichen Punkt kann es illustrieren: Wenn man die Bedeutung seiner Einstellungen nicht unmittelbar versteht, dann kann man indirekte Wege einschlagen. Dabei kann man wie Paul feststellen, dass bestimmte Einstellungen nur mittelbar mit dem Ambivalenzkonflikt zu tun haben. Denn indem er seine Trauer und seinen Widerstand im Lichte ähnlicher Erfahrungen und seiner Lebensgeschichte einordnet, versteht er, dass sich diese nicht direkt auf seine Karriere als Pianist beziehen, sondern vor allem mit den Eltern und mit seiner Lebensgeschichte zu tun haben. Mit den Erwartungen und Hoffnungen, die in ihn gesetzt wurden, mit dem stundenlangen Warten auf das Fussballspielen in Räumen voller Kinder mit sauberen Nägeln und braven Frisuren.

Das heisst nicht, dass der Ambivalenzkonflikt nun einfach verschwindet oder dass es nicht mehr angemessen für Paul ist, ambivalent zu sein. Denn seine Einstellungen haben ja mit seiner Karriere als Pianist zu tun – ein Teil von Paul lehnt diese Karriere ab, weil er sich in seinem Entscheiden für diese übergangen fühlt und sie mit Erfahrungen verbunden ist, die zu seinem Leben, dem Leben als Pianist, ge-

hören. Aber Paul kann seine Traurigkeit und seinen Widerwillen nun in einem anderen Licht betrachten, und sie nehmen eine andere Bedeutung für ihn an. Er kann dann zu dem Ergebnis kommen, dass ihm seine Karriere als Pianist viel bedeutet und dass er die Traurigkeit, die ihn vielleicht trotz des Erkennens ihrer Ursachen und ihres Objekts manchmal überkommen wird, nicht mehr so ernst nimmt, weil sie einen Teil seines Selbst betrifft, welcher ihm nicht mehr so wichtig ist. Dann wird sich auch sein Ambivalenzkonflikt auflösen, und es ist plausibel anzunehmen, dass er nicht mehr in gleicher Weise unglücklich ist und Widerwillen dem Üben gegenüber verspürt. Er wird nicht mehr widersprüchlich handeln und fühlen, und wenn doch, dann hat er keinen Grund mehr, diesen Handlungen und Gefühlen in dem Sinne zu vertrauen, dass sie ihm etwas Wichtiges mit Blick auf seine Karriere als Pianist vor Augen führen.

(ii) Die Bedeutung und Wichtigkeit seiner Ambivalenzkonflikte verstehen

Es kann aber sein, dass der Ambivalenzkonflikt von Paul nicht auf diesem Wege – durch sein vertieftes Verstehen – verändert oder sogar aufgelöst werden kann. Dann nämlich, wenn Paul feststellt, dass diejenigen gegensätzlichen Einstellungen, die seinem Handeln und Fühlen zugrunde liegen, tatsächlich beide eine wichtige Bedeutung für ihn haben und mit ihren Objekten und dem Ambivalenzkonflikt auf eine andere Weise verbunden sind. Paul kann zum Beispiel feststellen, dass er sich kein Leben vorstellen kann, in dem er nicht den grössten Teil des Tages am Klavier verbringt. Dass ihm die Musik wichtig ist, was sich in vielen seiner anderen Wünsche und Einstellungen widerspiegelt. Aber zugleich kann Paul merken, dass es ihm viel bedeutet, einen festen Ort zu haben und sich mit Menschen zu umgeben, die bleiben – was sich an den vielen Abenden in Hotelzimmern zeigt, wenn er sich fragt, was er dort eigentlich macht, und lieber bei seinen Freunden wäre.

Weil eine Karriere als Pianist zu verfolgen aber zugleich bedeutet, dass man sich ganz der Musik widmen kann und immer an verschiedenen Orten Konzerte geben und neue Aufnahmen machen muss (was dazu führen kann, dass man eher flüchtige Beziehungen und eben keinen festen Ort hat), hat Paul Grund, sich weiterhin als ambivalent gegenüber seiner Karriere als Pianist zu verstehen. Allerdings hat

er jetzt, im Unterschied zu vorher, seinen Ambivalenzkonflikt verstanden: Er kennt und versteht seine Einstellungen, die mit dem Leben als Pianist verbunden sind und beide etwas für ihn Wichtiges zum Ausdruck bringen.

Der Prozess des Verstehens von Ambivalenzkonflikten besteht zusammenfassend also *erstens* darin, dass wir die in ihm vorkommenden Einstellungen daraufhin befragen, warum wir sie haben, worauf sie sich richten und welche Bedeutung sie für uns haben. In diesem Verstehen sind, wie ich im Zusammenhang der Diskussion von Double und Noggle schon angedeutet hatte, immer schon Bewertungen enthalten. Aber diese bestehen nicht – wie Frankfurt und viele andere meinen – in einer *höherstufigen* Stellungnahme. Vielmehr speist sich die Bedeutung und Wichtigkeit einerseits aus dem Zusammenhang zu anderen Einstellungen und andererseits aus unserem erstpersonalen Erfahren und Erleben – dass wir diese Einstellungen als mit uns verbunden erkennen und damit die in ihnen enthalten Bewertungen akzeptieren. *Zweitens* müssen wir, um Ambivalenzkonflikte zu verstehen, die Rolle und Bedeutung der verstandenen Einstellungen mit Blick auf unseren Ambivalenzkonflikt thematisieren und zu klären versuchen.

In diesen Prozessen können sich Ambivalenzkonflikte, wie ausgeführt, verändern oder auflösen, aber sie können auch bestehen bleiben.¹³⁴ Das können wir als Bedrohung erfahren, weil wir immer noch keine ‚Lösung‘ besitzen, immer noch keinen klaren Plan und kein ‚einheitliches Selbst‘ haben. Aber es sollte inzwischen hinreichend klar sein, dass und warum ich eine andere Perspektive auf Ambivalenzkonflikte wichtiger und richtiger finde, in der diese sich gar nicht so sehr als Problem darstellen: Wir behaupten uns und das, was uns wichtig ist, wenn wir unsere Ambivalenzkonflikte nicht einfach so schnell wie möglich beseitigen, sondern sie zu verstehen versuchen und an ihnen festhalten, wenn wir Gründe dafür haben.¹³⁵ Und unser Verstehen geht dabei einher mit einem *Zugewinn* an Autonomie.

¹³⁴ Vgl. wiederum Rorty 2009 und 2014.

¹³⁵ Vgl. auch Coates 2017, demzufolge Ambivalenz und Autonomie genau dann miteinander vereinbar sind, wenn wir in unseren widersprüchlichen Einstellungen auf Gründe reagieren. Allerdings erkennt er in meinen Augen, dass damit noch nicht die ganze Geschichte zu dem Verhältnis

(iii) *Exkurs: Ein anderer Sinn von Verstehen – Bedeutsamkeit als Werthaftigkeit?*

In der Debatte um personale Autonomie ist von manchen PhilosophInnen die Auffassung vertreten worden, dass die Einstellungen, die man hat, nur dann im für Autonomie relevanten Sinne mit einer Person verbunden und damit wichtig und bedeutsam für sie sein können, wenn das, worauf sich diese Einstellungen richten, selbst bedeutsam und wichtig *ist*.¹³⁶ Wenn das, worauf sich unsere Einstellungen richten, auch von *Wert* ist, unsere Einstellungen dem Wert des Objekts *angemessen* sind. Ich möchte diesen Vorschlag hier kurz diskutieren, weil in ihm noch eine ganz andere Dimension des Verstehens von Einstellungen als die im letzten Abschnitt skizzierte angesprochen wird.

Das Beispiel von Paul taugt dabei nicht, diesen Vorschlag zu prüfen, denn jeder würde zugestehen, dass die beiden Dinge, die ihm wichtig sind – Musik und tiefe und dauerhafte zwischenmenschliche Beziehungen – einen (objektiven) Wert besitzen. So sehen die Beispiele, anhand derer für eine ‚Wertbedingung‘ personaler Autonomie argumentiert worden ist, auch eher folgendermassen aus: Personen widmen ihr Leben einer Tätigkeit, die wir als vollkommen wertlos und bedeutungslos betrachten, wie zum Beispiel dem Zählen von Grashalmen oder dem Sammeln von Rahmdeckeln. Vertreter einer Wertbedingung behaupten nun, dass wir diese Personen intuitiv geurteilt nicht für autonom halten. Und dass der Grund für dieses intuitive Urteil in einem Zusammenhang mit dem *Inhalt* der Lebensentwürfe dieser Personen steht: dass sie auf keinen Wert reagieren, weshalb die ihrem Lebensentwurf zugrundeliegenden Einstellungen auch nicht in relevanter Weise mit ihrem Selbst verbunden sein können.

Ein nahe liegender Einwand gegen diese Auffassung ist, dass sie mit der theoretischen und praktischen Rolle des Autonomiebegriffs im liberalen Kontext unvereinbar ist, weil öffentliche Autonomiekonzeptionen der Bedingung der Wertneutralität unterliegen. Aber weil es im Rahmen dieser Arbeit, um es noch einmal zu

von Autonomie und Ambivalenz erzählt ist, weil der Prozess der Auseinandersetzung mit Ambivalenzkonflikten damit nicht beendet ist.

¹³⁶ Ich denke hier etwa an Benson 1987, 1990 und 1991, Stoljar 2000, Richardson 2001 und Wolf 1990 und 2002. Berofsky 1995 vertritt eine epistemische Bedingung, derzufolge autonome Personen nicht auf die richtigen Werte reagieren, aber wahre Meinungen haben müssen.

wiederholen, zunächst um Autonomie als ein Ideal der persönlichen Lebensführung geht, muss dieser Einwand hier nicht weiter beachtet werden. Ein zweiter Einwand, demzufolge der Begriff der Autonomie in solchen Konzeptionen obsolet wird, weil ein autonomes Leben zu leben letztlich einfach bedeutet, ein gutes Leben zu leben, ist ebenfalls nicht überzeugend, weil die Vertreter der Wertbedingung diese nur als eine notwendige, nicht aber als eine hinreichende Bedingung für Autonomie formulieren.¹³⁷ Dass etwas wertvoll ist, heisst ihnen zufolge noch nicht, dass es auch für die Person selbst bedeutsam ist und ihren eigenen Standpunkt zum Ausdruck bringt. Vielmehr sollen mit der Wertbedingung lediglich bestimmte Wünsche oder Lebensentwürfe als nicht-autonom ausgeschlossen werden, auch wenn diese von der Person selbst als bedeutsam angesehen und erfahren werden. Schliesslich ist es auch nicht überzeugend, die von den Vertretern der Wertbedingung vorgebrachten Intuitionen bezüglich der genannten Beispiele schlichtweg zu bestreiten, denn sie haben dabei, glaube ich, hinreichend viele Menschen auf ihrer Seite, so dass die zugrundeliegende Intuition ernstgenommen werden muss. Soweit kann die Wertbedingung also von ihren Vertretern verteidigt werden. Ich glaube jedoch, dass sich solche Konzeptionen der Autonomie mit drei anderen Argumenten ganz grundsätzlich in Frage stellen lassen:¹³⁸

Der pragmatische Einwand: Zunächst erscheint es mir grundsätzlich gefährlich, Autonomie auf diese Weise in einen Zusammenhang mit Werten zu bringen. Dass vor nicht allzu langer Zeit Homosexualität von einer Mehrheit der Menschen nicht als etwas Wertvolles oder Bedeutsames betrachtet wurde und Homosexuelle häufig wohl aus genau diesem Grund als nicht-autonom und krank betrachtet wurden, spricht natürlich nicht gegen den Ansatz an sich. Denn seine Vertreter können einfach sagen, es müssen die ‚richtigen‘ Werte erkannt werden, von den Personen und von uns. Aber offensichtlich hat das Erkennen von Werten häufig nicht zu-

¹³⁷ Vgl. etwa Wolf 1990 und 2002.

¹³⁸ Für kritische Diskussionen siehe auch Benson 2005, 130 ff. und Schwartz 2005. Ich nenne hier nur die in meinen Augen wichtigsten Vorbehalte gegenüber solchen Theorien. Eine kontraintuitive Konsequenz, die ich hier nur am Rande erwähnen möchte, ist sicherlich, dass sich angesichts solcher Konzeptionen ergeben könnte, dass niemand jemals ein autonomes Leben geführt hat – wenn sich nämlich die Idee von objektiven Werten als verfehlt herausstellen sollte. Damit will ich nicht sagen, dass es solche Werte nicht gibt oder geben kann. Aber es scheint einfach merkwürdig, dass Autonomie von der Existenz objektiver Werte abhängig sein soll.

verlässig so funktioniert, wie es sollte, und damit besteht eine grundsätzliche Gefahr des Missbrauchs des Autonomiebegriffs, wenn solche Konzeptionen ‚in die falschen Hände‘ geraten.

Der sozial-pragmatische Einwand: Der erste Einwand wird verschärft dadurch, dass die scheinbare Erklärungskraft und die intuitive Plausibilität von Werttheorien einen fragwürdigen epistemischen (und damit moralischen) Status besitzen. Empirisch gesehen scheint es tatsächlich folgenden Zusammenhang zu geben: Personen mit sehr unkonventionellen oder seltsamen Lebensentwürfen und Wünschen sind häufig nicht autonom. Das Problem ist nur, dass dieser Zusammenhang nicht nur aus einer Richtung erklärt werden kann: Es könnte solchen Personen einerseits *aufgrund des Inhalts* ihrer Wünsche und Lebensentwürfe an Autonomie mangeln, aber andererseits auch deshalb, weil sie aufgrund der Inhalte von uns und anderen *systematisch so behandelt* werden, als wären sie nicht autonom.¹³⁹ Wir könnten also, wenn wir die Werthaftigkeit von Einstellungen als Grundlage für unsere Bewertung der Autonomie von Personen nehmen, tatsächlich immer Recht behalten und das als Beleg für die Richtigkeit einer Werttheorie der Autonomie ansehen. Aber epistemisch (und natürlich moralisch) gesehen ist das sehr problematisch, weil schwer zu entscheiden ist, ob diese Personen schon immer und notwendig nicht-autonom waren, oder ob wir und andere sie dazu gemacht haben.

Der systematische Einwand: Im Lichte der ersten beiden Einwände scheint es geboten, zunächst einmal nach einer anderen Theorie der Autonomie zu suchen, welche die Intuitionen, die Vertreter von Werttheorien einfangen wollen, auf andere Weise erfassen kann und dabei die Perspektive der betroffenen Personen ernst nimmt. Meiner Meinung nach kann dies nun auch im Rahmen des hier vertretenen Ansatzes, in dem Autonomie als die erfolgreiche Ausübung bestimmter Fähigkeiten zur Selbstreflexion (über die Zeit hinweg und im sozialen Kontext) verstanden wird, geleistet werden. Es gibt gute Gründe zu vermuten, dass die intuitiven Urteile von Personen in entscheidender Weise von einer genaueren Be-

¹³⁹ Die zugrundeliegende Idee der „discursive construction“, derzufolge manche Eigenschaften durch die Zuschreibung dieser ‚hervorgebracht‘ werden und damit sozial konstruiert sind, spielt eine zentrale Rolle in den Arbeiten von Haslanger; vgl. etwa Haslanger 2012.

schreibung der jeweiligen – häufig vollkommen unterbeschriebenen – Fälle abhängen, und dass die Urteile sich dabei nicht in Abhängigkeit von der Werthaf-
tigkeit oder Wertlosigkeit ändern, sondern in Abhängigkeit davon, ob und in wel-
chem Masse die betreffenden Personen erfolgreich die für Autonomie notwendi-
gen Fähigkeiten besitzen und ausüben. Dass wir an der Autonomie solcher Perso-
nen zweifeln, hat in meinen Augen eher damit zu tun, dass der Inhalt ihrer Ein-
stellungen uns einen (manchmal aber fragwürdigen) epistemischen Grund für das
Urteil zu geben scheint, dass sie die für Autonomie relevanten Fähigkeiten nicht
erfolgreich ausüben. Dass sie unter Selbsttäuschung leiden, von Kontrollzwängen
oder Ängsten getrieben werden, sie ihrer Tätigkeit eine Bedeutung beimessen, die
diese auch aus ihrer Perspektive nicht hätte, wenn sie sich in der oben beschriebe-
nen Weise selbst erkannt und verstanden hätten. Aber dabei verallgemeinern wir
natürlich unsere eigene Perspektive, aus der wir uns nicht vorstellen können, ein
solches Leben zu führen. Wir sollten also, wenn wir nicht wirklich gute Gründe
haben zu glauben, dass die Personen einfach durch irrationale Kräfte gesteuert
sind oder es ihnen an den relevanten Fähigkeiten mangelt, besser zunächst einmal
der Person vertrauen und ihr zuhören, so wie wir unseren eigenen Einstellungen
vertrauen müssen, um sie dann verstehen zu können.¹⁴⁰ Wenn uns dann jemand,
der sein Leben dem Sammeln von Rahmdeckeln gewidmet hat, aus seiner Per-
spektive plausibel machen kann, dass er sich mit seinen Wünschen und Einstel-
lungen beschäftigt hat, dass er einen offenen Umgang zu sich (und anderen) un-
terhält und seine Einstellungen im oben genannten Sinne versteht, ändert sich
vermutlich auch unser intuitives Urteil.¹⁴¹ Wir können dann immer noch sagen,
was Vertreter der Werttheorien vielleicht eigentlich sagen wollten oder sollten:
dass diese Person nämlich kein gutes oder gelungenes Leben führt. Aber das fällt
nicht notwendig mit einem autonomen Leben zusammen.

¹⁴⁰ Diese Analogie des Verhältnisses, das wir zu uns selbst und auch zu anderen einnehmen müs-
sen, werde ich im nächsten Kapitel genauer ausführen.

¹⁴¹ Man könnte die Wertbedingung nun so abschwächen, dass sie eigentlich von jeder Person er-
füllt wird, die nur irgendwie sagen kann, dass etwas für sie bedeutsam ist, weil es sie zum Beispiel
einfach glücklich macht. Dann sind solche Positionen aber ab einem gewissen Punkt fast trivial-
erweise wahr und unterscheiden sich auch nicht mehr in relevanter Weise von gängigen anderen
Positionen in der Autonomiedebatte.

Dies ist natürlich keine endgültige Widerlegung der Idee, dass Personen nur autonom sein können, wenn sie in ihren Einstellungen angemessen auf Werte reagieren. Aber wenn man die drei Einwände miteinander verbindet, dann gibt es sehr gute Gründe, solchen Theorien mit einiger Skepsis zu begegnen. Ich möchte deshalb an meiner Idee des Verstehens und der Bedeutsamkeit von Einstellungen festhalten und sie gegen die Auffassung abgrenzen, dass etwas nur dann in der für Autonomie relevanten Weise mit einer Person verbunden sein kann, wenn es objektiv bedeutsam und in diesem Sinne ‚verständlich‘ ist. Und nur als Randbemerkung: Ich glaube, dass sich in dieser Bedingung auch eine gewisse Ängstlichkeit widerspiegelt, die ich Frankfurt und anderen zugeschrieben habe – davor, dass wir am Ende doch selbst (und mit anderen) herausfinden und bestimmen müssen, ob etwas für uns bedeutsam ist und wer wir selbst sind, und dass es darauf keine externe Antwort gibt.

3.3 Ambivalenzkonflikte erkunden

In den beiden letzten Abschnitten habe ich zu zeigen versucht, dass an einem Ambivalenzkonflikt festzuhalten und ihn nicht aufzugeben, unter folgender Bedingung angemessen bzw. geradezu von autonomen Personen gefordert ist: Wenn die im Ambivalenzkonflikt enthaltenen Einstellungen von der Person selbst – allgemein und mit Blick auf den Konflikt – als bedeutsam erkannt und verstanden worden sind. Dabei schliessen die Begriffe des Verstehens und der Bedeutsamkeit nicht den Bezug auf (objektive) Werte ein, sondern verweisen auf ein bestimmtes Verhältnis der Person zu ihren Einstellungen.

In diesem Abschnitt möchte ich nun eine weitere Bedingung entwickeln, der Personen in ihrem Umgang mit Ambivalenzkonflikten genügen müssen und die ich auf diese Weise als eine Bedingung für Autonomie ausweisen werde: Personen müssen die Fähigkeit zur Selbsterkundung ausüben, indem sie auf der Basis ihres Verständnisses des Ambivalenzkonflikts nicht mehr fragen, wer sie sind und was ihnen wichtig ist, sondern wer sie sein *könnten*, was ihnen bedeutsam sein *könnte*. Etwas anders ausgedrückt, müssen Personen, um verantwortlich mit ihren Ambivalenzkonflikten umzugehen, die *Grenzen der Welt* und die *Grenzen ihres Selbst*

erkunden, indem sie von ihrer Phantasie und ihrem Vorstellungsvermögen Gebrauch machen.¹⁴²

Aus der Perspektive Pauls gibt es zunächst keinen Weg, die Karriere des Pianisten mit seinen gegensätzlichen Einstellungen zu vereinbaren. Entweder er bleibt Pianist und kann sein Leben der Musik widmen, oder er gibt die Karriere als Pianist auf, um zum Beispiel endlich ein Haus zu kaufen und sich mit Menschen zu umgeben, die ihm wichtig sind. Deshalb erfährt er sich als ambivalent. Aber der inhärente Konflikt, wie er sich Paul darstellt, ist natürlich nicht unverrückbar. Paul kann mit etwas Phantasie und Vorstellungskraft auf verschiedene Ideen kommen, wie sich seine (vermeintlich gegensätzlichen) Einstellungen mit der Karriere als Pianist vereinbaren lassen. Zum Beispiel, dass er zwar weiterhin auf Konzertreisen geht, aber Menschen auf die Reisen mitnimmt. Oder dass er nur Anfragen für Konzerte akzeptiert, die nicht zu weit weg sind, so dass er möglichst noch am gleichen Tag wieder nach Hause fahren kann. Oder dass er sich in seiner Karriere auf das Einspielen von Aufnahmen konzentriert und ein eigenes Tonstudio gründet, in das er dann andere Musiker einladen kann.

Im Fall Pauls ist es also ziemlich nahe liegend, wie er auf diese Weise seinen Möglichkeitsspielraum erweitern und damit seinen Ambivalenzkonflikt auflösen oder zumindest stark verändern kann. Deshalb ist es vermutlich nicht angemessen, wenn Paul sich nach der Erkundung des beschriebenen Ambivalenzkonflikts weiterhin als ambivalent versteht, denn der Ambivalenzkonflikt ist veränderbar, wenn Paul die Fähigkeit zur Selbsterkundung nur in hinreichendem Masse ausübt. Mit dem Beispiel wird jedoch ein wichtiger Punkt angesprochen, der von allgemeiner Relevanz für Ambivalenzkonflikte und die Autonomie von Personen ist:

Wir neigen dazu, nicht nur an unserer Selbstkonzeption festzuhalten, sondern auch an unserer Konzeption der Welt. Wir haben oft eine feste Vorstellung davon, wie die Dinge auszusehen haben, welche Form eine Karriere oder eine Beziehung haben kann, was ein bestimmtes Ideal zu verfolgen bedeutet. Dass uns diese Formen so fest erscheinen, hängt dabei natürlich auch mit den Vorstellungen anderer

¹⁴² Vgl. hierzu etwa Meyers 1989, 59 ff. und Bieri 2003, 73 ff.

zusammen, worauf ich im nächsten Kapitel noch ausführlich zu sprechen komme. Ein erfülltes Leben ohne Kinder – unmöglich. Eine Beziehung, in der man auch mal allein ein Jahr an einem anderen Ort verbringt – sehr schwierig. Jemanden zu lieben, aber trotzdem nicht vollkommen sicher sein, die Beziehung nicht als die vollständige Erfüllung aller Bedürfnisse zu sehen – widerspricht der Idee der Liebe. Das sind natürlich wieder klischeehafte Beispiele, aber der Gedanke ist klar: Mit unseren Ambivalenzkonflikten auf verantwortungsvolle (und autonome) Weise umzugehen heisst, dass wir unseren Möglichkeitsspielraum mit Hilfe von Phantasie und Vorstellungskraft so gut wie möglich erweitern. Um auszuschliessen, dass wir etwas, das uns wichtig ist, ohne gute Gründe aufgeben, und um uns angesichts unseres Ambivalenzkonflikts nicht ohnmächtig der Welt gegenüber zu fühlen, wenn das gar nicht nötig ist.

Es gibt natürlich Ambivalenzkonflikte, in denen wir all unsere Phantasie und Vorstellungskraft zusammen nehmen und doch nichts daran ändern können, dass die Welt auf eine Weise beschaffen ist, die uns ambivalent bleiben lässt, sofern wir nicht etwas an unseren Einstellungen ändern. Die interessantesten Fälle scheinen mir dabei solche zu sein, die ich im nächsten Kapitel ausführlicher betrachte – in denen andere Personen oder Gesellschaften unsere Ambivalenzkonflikte als unverrückbar festlegen, weil sie uns gar nicht zuhören wollen oder uns keinen Raum geben, an dem festzuhalten, was uns wichtig ist. In diesen Fällen kann sinnvoll davon gesprochen werden, dass die Welt unsere Autonomie bedroht, was sich dann in unseren Ambivalenzkonflikten widerspiegelt.

Zwei andere Fälle, in denen diese Redeweise mir weniger sinnvoll scheint, und in denen auch die Verwendung des Ambivalenzbegriffs fragwürdig ist, sind die folgenden: Wenn Frankfurt in seinen späteren Arbeiten auf den Fall Agamemnons verweist, der vor der Wahl steht, entweder seine Tochter oder seine Armee zu opfern, dann scheint mir das kein besonders interessantes Beispiel für einen durch die Welt unverrückbar bestimmten Ambivalenzkonflikt zu sein. Nicht nur, weil solche *moralischen Dilemmata* eher selten sind und die Bedingungen für den Umgang mit ihnen nicht verallgemeinerbar für andere Ambivalenzkonflikte sind; sondern vor allem, weil man zu diesem Konflikt *aus der Perspektive personaler*

Autonomie vielleicht kaum etwas sagen kann. Weil es sich nicht so sehr um ein persönliches Problem, sondern um ein moralisches Problem handelt, das es zu lösen gilt. Und da hilft das Erkunden der Welt oder des eigenen Selbst nicht viel weiter, ausser man hat eine extrem subjektivistische Theorie der Moral.

Auch Fälle, in denen Ambivalenzkonflikte mit natürlichen Gegebenheiten wie der eigenen Sterblichkeit oder anderen Dingen zusammenhängen, scheinen mir nicht so interessant. Angesichts von Personen, die immerzu zwei oder lieber drei ganz verschiedene Leben führen wollen und sich insofern als ambivalent beschreiben, hat man gute Gründe für die Einschätzung, dass ihre Ambivalenz nicht angemessen oder ihre Beschreibung als ambivalent schlicht falsch ist. Dass sie nicht verstehen, was es heisst, ein Leben zu leben, Allmachtsphantasien haben, sich nicht festlegen wollen.¹⁴³ Wenn solche Menschen sich als ambivalent beschreiben, benutzen sie den Begriff als Maske (oder hier eher: als Fahne) für ihre Grossartigkeit, für ihr unerschöpfliches Potenzial, dass sie alles sein könnten. Und dadurch maskieren sie etwas, das ich im nächsten Abschnitt als einen Mangel an Autonomie beschreibe – um ein autonomes Leben führen zu können, müssen Personen sich auch auf Dinge *verpflichten* und *resolut sein* können. Sie dürfen nicht ohne Grund in einem Zustand der Ambivalenz verharren oder beständig ihre Meinungen ändern, denn sich in der Komplexität der Welt und seines Selbst zu sonnen, ist kein Ausdruck von Autonomie.¹⁴⁴

Die Erkundung der Grenzen *des Selbst* fordert nun in gewisser Weise die gleichen Fähigkeiten und findet in ähnlicher Weise wie die eben beschriebene Erkundung der Welt statt, nur aus einer anderen Perspektive, wie ich im nächsten Kapitel am Beispiel Klaras näher ausführen werde. An dieser Stelle deshalb nur einige kurze Bemerkungen dazu: Wenn Paul sein Selbst erkundet, dann stellt er sich nicht die Frage, ob die Welt auch anders sein könnte, sondern ob er selbst anders sein könnte. So wie sich sein Ambivalenzkonflikt ihm zunächst darstellt, glaubt er, dass ein Leben als Pianist zu führen immer dazu führen wird, dass er sich allein

¹⁴³ Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang, dass Ambivalenz manchmal auch als Symptom von narzisstischen Persönlichkeitsstörungen angeführt wird.

¹⁴⁴ Hier sei noch einmal auf die Figur Ulrichs in Musils *Mann ohne Eigenschaften* verwiesen.

und unglücklich fühlt. Und dass ein Leben an einem Ort zusammen mit Freunden immer dazu führen wird, dass er die Musik vermissen wird, seine Leidenschaft aufgeben muss. Aber jetzt kann Paul anfangen sich auszumalen, wie es denn wäre, wenn er nicht mehr so lange auf Reisen wäre, wie es wäre, wenn er einen regelmässigen Termin einrichtete, an dem er alle seine Freunde zu sich nach Hause einladen würde. Er muss sich das möglichst anschaulich vor Augen führen, um seine momentane Perspektive zu überwinden und die Bedeutsamkeit und Rolle seiner Einstellungen im Lichte eines möglichen zukünftigen Selbst verstehen zu können.¹⁴⁵ Und was für die Erweiterung des Möglichkeitsspielraums in der Welt gilt, klingt auch plausibel mit Blick auf Pauls Erkundung des Selbst: dass sich sein Ambivalenzkonflikt womöglich auflöst oder zumindest stark verändert, sobald er sich einmal sein Selbst im Lichte anderer Weisen, das Leben eines Pianisten zu leben, vor Augen geführt hat und zu erfahren gesucht hat, wie sein Leben auch sein könnte und wie es sich dann anfühlt.

Das Beispiel Pauls macht also deutlich, dass es möglich ist, die Grenzen des eigenen Selbst durch Phantasie, Vorstellungskraft und das Machen neuer Erfahrungen und Einnehmen anderer Perspektiven zu erweitern. Wir denken manchmal, dass wir niemals ein bestimmtes Leben führen können, aber wenn wir uns trauen, aufzuschreiben oder mit jemand anderem darüber zu sprechen, wie es denn konkret sein könnte, zum Beispiel eine Familie oder ein Leben ohne Kinder zu führen, dann werden sich dadurch vielleicht unsere diesbezüglichen Einstellungen ändern. Allerdings glaube ich, dass Phantasie und Vorstellungskraft häufig relativ schnell an ihre Grenzen stossen und dass wir für die Verschiebung der Grenzen unseres Selbst darauf angewiesen sind, Erfahrungen zu machen und uns im Lichte dieser Erfahrungen zu fragen, ob wir auf eine bestimmte Weise sein wollen und können. Was wiederum auf den diachronen Charakter verweist, den der Prozess der Selbsterkundung notwendig annehmen muss.

¹⁴⁵ Vgl. wiederum Bieri 2003, 73 ff. sowie Mackenzie 2008 und Rorty 2009.

3.4 Zu Ambivalenzkonflikten Stellung beziehen

Bis zu diesem Punkt ist glaube ich deutlich geworden, warum Ambivalenzkonflikte in meinen Augen eine Behauptung des Selbst darstellen und inwiefern sich Personen ihre Ambivalenzkonflikte konstruktiv zunutze machen können. Dabei hat sich auch gezeigt, dass der Umgang mit Ambivalenzkonflikten ein dynamischer Prozess ist, in welchem sich Ambivalenzkonflikte verändern und manchmal auch auflösen können. Wenn nun aber ein Ambivalenzkonflikt nach der Erkundung der Welt und des Selbst immer noch besteht und Personen verantwortlich mit ihrem Ambivalenzkonflikt umgegangen sind, dann gibt es – wie oben angekündigt – zwei Weisen, zu ihm *Stellung zu beziehen*, die je nach Natur des Ambivalenzkonflikts angemessen oder unangemessen sein können.

Erstens kann man einen Ambivalenzkonflikt integrieren, das heisst, die Gegensätzlichkeit der Einstellungen als Teil seines Selbst begreifen.¹⁴⁶ So kann Paul sich beispielsweise damit abfinden, dass er eben nie von ganzem Herzen Pianist sein kann, weil ihm immer etwas fehlen, weil er immer abends in Hotelzimmern sitzen und sich alleine fühlen wird. Dann erreicht er wieder einen festen Standpunkt, der sich allerdings von der Charakterisierung, die in Theorien wie der von Frankfurt gegeben wird, unterscheidet: Der Standpunkt ist nicht fest, weil er einheitlich und widerspruchsfrei ist, sondern weil Paul sich die Ambivalenz angeeignet hat und glaubt, mit ihr leben zu können. Weil alle anderen möglichen ‚Selbste‘ weniger gut zu ihm passen, weniger bedeutsam für ihn sind. Die Integration ist dabei zwar eine Stellungnahme, die in einer Art von Entscheidung zum Ausdruck gebracht wird, aber sie fügt dem Erkennen, Verstehen und Erkunden nicht viel hinzu. Sie ist eher ein Bilanzieren der Prozesse, die vorher stattgefunden haben.

Eine solche Integration ist nun aber nicht immer möglich und auch nicht immer angemessen. Im letzten Abschnitt habe ich schon auf Personen verwiesen, die ihre eigene Endlichkeit und die Beschränkungen, die sich daraus für das eigene Leben ergeben, nicht akzeptieren. Wenn jemand zum Beispiel zugleich ein Astronaut, ein Rockstar und ein Familienvater sein und diese Ambivalenz in seine Selbst-

¹⁴⁶ In diese Richtung weisen auch die Arbeiten von Barvosa-Carter 2007 und Rössler 2009 und 2017.

konzeption integrieren will – „Ich bin eben jemand, der sich nicht auf eine Sache festlegen kann und lässt, mir ist alles sehr wichtig, und ich will nichts davon aufgeben!“ –, dann ist das keine autonome Stellungnahme zu einem Ambivalenzkonflikt, sondern nichts anderes als die Verweigerung, sich für ein Leben zu entscheiden, was zwangsläufig dazu führt, dass diese Person auch kein autonomes Leben führen kann, sondern immer durch die eigenen Grössenwahnsinnsphantasien davon abgehalten wird. Aber auch im Fall Pauls kann es sein, dass die Integration des Ambivalenzkonflikts nicht angemessen ist – dann nämlich, wenn sie dazu führt, dass er seiner Karriere als Pianist entfremdet ist und immer wieder in Zustände gerät, in denen er sich selbst gewissermassen im Weg steht.

In solchen Fällen ist *zweitens* das resolute *Entscheiden* für eine der Seiten des Ambivalenzkonflikts gefordert.¹⁴⁷ Wenn Paul zum Beispiel mit guten Gründen zu dem Schluss kommen sollte, dass er seine gegensätzlichen Bedürfnisse nicht mit der Karriere als Pianist vereinen kann, dass er sich also entscheiden muss, die Freunde und das Leben an einem festen Ort vorzuziehen oder seine Liebe zur Musik, dann braucht er die Fähigkeit zur Resolutheit. Er muss sich für eine der beiden Seiten entscheiden. Dabei gilt, dass das Erkennen, Verstehen und Erkunden des Ambivalenzkonflikts schon sicherstellt, dass Paul sich für jede der beiden Seiten entscheiden könnte, und jede Entscheidung seine eigene Entscheidung wäre, weil sie mit ihm verbunden ist. Wichtig im Zusammenhang mit der Idee der Resolutheit ist dabei wiederum die diachrone Perspektive: Paul verpflichtet sich mit der Entscheidung für eine der beiden Seiten darauf, dass er der Seite des Konflikts, gegen die er sich entscheidet, im weiteren nicht in gleicher Weise Bedeutung beimisst wie der Seite, die er gewählt hat.¹⁴⁸ Das schliesst ein, dass er eben nicht mehr jeden Abend im Hotelzimmer sitzt und an seine Freunde denkt, was dann zur Traurigkeit und Entfremdung gegenüber seinem Leben als Pianist führen kann. Dass er nicht wütend während einer Tournee wird, weil er schon wieder so

¹⁴⁷ Diese zweite Weise, mit Ambivalenzkonflikten umzugehen, wird von Vertretern der Vereinbarkeit von Autonomie und Ambivalenz häufig unterschlagen bzw. nicht hinreichend beachtet. An *dieser* Stelle hat Frankfurt in meinen Augen Recht damit, dass Personen sich mit Blick auf ihre Autonomie auf eine Seite des Konflikts schlagen müssen – aber eben nur in diesen Fällen, aus ganz spezifischen Gründen und im Anschluss an den Prozess, den ich in diesem Kapitel beschrieben habe.

¹⁴⁸ Vgl. hierzu Helm 2001 und Holton 2004.

weit weg von zu Hause ist, oder seiner Wut zumindest keine grosse Bedeutung zumisst – schliesslich hat Paul selbst sich für die Karriere als Pianist entschieden, und das gibt ihm zunächst einmal einen Grund, seinem Handeln und Fühlen im Weiteren eine andere Bedeutung beizumessen. Für die grössenwahnsinnige Person bedeutet das Resolut-Sein, dass sie nicht mehr an unrealistischen und inkompatiblen Lebensentwürfen festhält, sondern endlich damit beginnt, *ein Leben zu leben*, statt sich vor allem mit den anderen möglichen Leben zu beschäftigen, die sie auch leben könnte.

4. Zusammenfassung und Ausblick

In diesem Kapitel habe ich ausgehend von der Betrachtung des Umgangs von Personen mit Ambivalenzkonflikten die Auffassung entwickelt, dass ein autonomes Selbst versucht, seine Ambivalenzkonflikte zu erkennen, zu verstehen und zu erkunden, um dann Stellung beziehen zu können. Sich als ambivalent zu erfahren und zu behaupten habe ich in diesem Zusammenhang als die Errungenschaft eines autonomen Selbsts verstanden, das die Fähigkeiten zur Selbsterkenntnis, zum Selbstverständnis, zur Selbst- und Welterkundung sowie die Fähigkeiten zur Integration und/oder Resoluteit erfolgreich ausübt. Ambivalenz stellt in meiner Theorie also gerade keinen Gegenbegriff zu Autonomie dar – vielmehr habe ich zu zeigen versucht, dass die Betrachtung von Ambivalenzkonflikten bei der positiven Charakterisierung von Autonomie helfen kann und autonome Personen gut daran tun, zunächst einmal an ihren Ambivalenzkonflikten festzuhalten, um erst dann Stellung zu ihnen zu nehmen.

In meiner Argumentation spielte dabei die Idee der *Angemessenheit von Ambivalenz* eine zentrale Rolle: Einerseits kann es von autonomen Personen geradezu gefordert sein, sich als ambivalent zu verstehen und an ihrer Ambivalenz festzuhalten – dann nämlich, wenn sie ambivalent wären, würden sie die genannten Fähigkeiten erfolgreich ausüben. Andererseits kann es auch unangemessen und Ausdruck mangelnder Autonomie sein, wenn Personen sich als ambivalent verstehen – wenn sie nämlich nicht ambivalent wären, keine gegensätzlichen Einstel-

lungen hätten, sofern sie sich und die Welt in angemessener Weise erkennen, verstehen und erkunden würden und Stellung zu sich bezögen.

Das könnte nun so klingen, und diesen Einwand möchte ich an dieser Stelle kurz diskutieren, als hätte ich den Begriff der Ambivalenz stillschweigend so definiert, dass am Ende einfach meine Vorstellung von Autonomie herauskommt. Aber das stimmt nicht. Ich habe zunächst an der von Frankfurt formulierten Definition festgehalten: Ambivalenzkonflikte sind Konflikte, bei denen verschiedene Elemente, die in relevanter Weise mit dem Selbst der Person verbunden sind, inhärent und notwendig konfliktieren. Nicht festgehalten habe ich an seiner Idee, dass sich Ambivalenzkonflikte gewissermassen ‚von aussen‘ als notwendig und inhärent beschreiben lassen. Denn es hat sich gezeigt, dass diese drittpersonale Perspektive nicht hilfreich ist, wenn man der Frage nachgeht, wie Personen mit Ambivalenzkonflikten umgehen sollten.¹⁴⁹ Zudem wurde deutlich, dass sich die Natur von Ambivalenzkonflikten verändern kann – etwas, das vorher vielleicht von aussen im Lichte der Beschaffenheit der Welt und der Person als ein notwendiger und inhärenter erschien, kann im Prozess der Auseinandersetzung mit dem Ambivalenzkonflikt durch die Person *transformiert* werden.

In diesem Zusammenhang habe ich nachgewiesen, dass die Grenzen des Selbst und der Welt durch Personen selbst in einer Weise verändert werden können, für die in Frankfurts Theorie kein Raum ist. Und damit sind manche Konflikte, die Frankfurt als Ambivalenzkonflikte beschreiben würde, in meiner Theorie gar keine Ambivalenzkonflikte, während andersherum manche Konflikte, die er nicht als Ambivalenzkonflikte charakterisieren würde, meinen Überlegungen zufolge welche sind. Aber das ändert nichts daran, dass ich seinem Begriff der Ambivalenz soweit gefolgt bin, wie nicht schon eine bestimmte Theorie der Autonomie – nämlich seine eigene – vorausgesetzt ist. Damit gehe ich nun über zur Diskussion der Frage, wie die Ausübung der Fähigkeiten zur Selbstreflexion im sozialen Kontext genauer zu bestimmen ist.

¹⁴⁹ Ich verfolge also das, was Nomy Arpaly eine „Ratgeberperspektive“ nennt, die sie im Zusammenhang mit ihrer Diskussion von *inverse akrasia* ablehnt, in der sie eine externe Rationalitätsperspektive verteidigt. Vgl. Arpaly 2000 und 2003.

Kapitel V: Autonomie und Ambivalenz im sozialen Kontext

1. Einleitung

Im Umgang mit ihren Ambivalenzkonflikten müssen Personen diese erkennen, verstehen, erkunden und Stellung zu ihnen beziehen. Dafür müssen sie die entsprechenden, im letzten Kapitel ausführlich betrachteten Fähigkeiten ausüben, die nicht nur mit Blick auf einen autonomen Umgang mit Ambivalenzkonflikten, sondern für das Führen eines autonomen Lebens insgesamt von Bedeutung sind. Im Zusammenhang mit meinen Überlegungen im ersten Kapitel habe ich nun schon darauf hingewiesen, dass Ambivalenzkonflikte nur dann regelmässig auftreten, wenn Personen die Möglichkeit besitzen, sich die Frage stellen zu können, wie sie ihr Leben führen wollen. Gleichzeitig habe ich nahe gelegt, dass ein positiver Zusammenhang zwischen dem Auftreten von Ambivalenzkonflikten und dem Vorliegen bestimmter sozialer Bedingungen besteht, die häufig in einen Zusammenhang mit Autonomie gebracht worden sind – wie zum Beispiel, dass die Subsistenz von Personen gesichert ist, sie zwischen verschiedenen nicht-trivialen Optionen wählen können und Zugang zu minimaler Erziehung haben. Dies sind m. E. plausible Vorbedingungen personaler Autonomie, in denen etwas darüber gesagt wird, wie ein Umfeld von Personen beschaffen sein sollte, in dem sie ein autonomes Leben führen können. Zugleich scheinen sie Voraussetzungen für das Auftreten von Ambivalenzkonflikten zu sein.

Aber es sind klarerweise keine Bedingungen dafür, dass Personen auf autonome Weise mit ihren Ambivalenzkonflikten *umgehen* können. Und das ist die Frage, die mich im Zusammenhang dieser Arbeit vor allem interessiert. Man könnte – und der Konjunktiv weist schon darauf hin, dass ich das nicht tun werde – die Frage nach Autonomie und Ambivalenz im sozialen Kontext nun als die Frage formulieren, wie das soziale Umfeld von Personen beschaffen sein muss und wie andere Personen sie behandeln müssen, damit sie auf konstruktive Weise mit ihren Ambivalenzkonflikten umgehen können. Das dahinter stehende Bild, das in der Debatte um personale Autonomie von manchen gezeichnet wird, ist folgendes: Ein autonomes Leben zu führen hat einen inneren und einen äusseren Aspekt

– einerseits müssen bestimmte externe soziale Bedingungen vorliegen, und andererseits müssen Personen bestimmten internen Bedingungen genügen. In diesem Bild gibt es eine Art Arbeitsteilung zwischen Theorien, welche die externen sozialen Bedingungen von Autonomie in den Mittelpunkt stellen, und solchen, die sich auf die internen psychologischen Bedingungen konzentrieren. Und man könnte mein Vorgehen so verstehen, dass ich im letzten Kapitel zunächst den ‚inneren‘ Aspekt von Autonomie mit Blick auf Ambivalenzkonflikte betrachtet habe, um mich nun dem ‚äusseren‘ Aspekt zuzuwenden. Auf diese Weise könnte man eine Antwort auf die Frage erwarten, wie das soziale Umfeld aussehen muss, damit Personen ihre Ambivalenzkonflikte erkennen, verstehen, erkunden und Stellung zu ihnen beziehen können.

Aber eine Antwort dieser Art werde ich in diesem Kapitel höchstens *indirekt* geben, weil ich die Frage nach Autonomie und Ambivalenz im sozialen Kontext aus einer anderen Perspektive diskutiere, die mir mit Blick auf Ambivalenzkonflikte angemessener und konstruktiver zu sein scheint. Statt zu fragen wie das soziale Umfeld aussehen muss, nehme ich die Fragen zum Ausgangspunkt, wie autonome Personen mit ihrem sozialen Umfeld *umgehen* und *in welches Verhältnis sie sich zu diesem setzen sollten*. Meine allgemeine Antwort lautet dabei: Autonome Personen müssen um die sozialen Dynamiken wissen, denen die Ausübung der Fähigkeiten zur Selbstreflexion unterliegt, und deren Wirken in ihren jeweiligen Lebenssituationen zu erkennen versuchen. Und sie müssen sich vor diesem Hintergrund die Tatsache, dass das soziale Umfeld sie in der Ausübung der relevanten Fähigkeiten sowohl stören wie auch befördern kann, konstruktiv zunutze machen.

Das könnte zunächst so klingen könnte, als würde ich eine unrealistische und viel zu individualistische Konzeption von Autonomie entwickeln, in der von Personen gefordert wird, dass sie die komplexen sozialen Dynamiken jederzeit überblicken und einen Standpunkt besitzen, den sie in jedem sozialen Umfeld behaupten und verteidigen können. Aber in meiner Erläuterung der einzelnen Schritte des Umgangs mit Ambivalenzkonflikten wird hoffentlich deutlich werden, dass meine Konzeption diesem Vorwurf des überzogenen Individualismus nicht sinnvoll ausgesetzt werden kann. Ganz im Gegenteil spielt die Idee, dass wir im Umgang mit

unseren Ambivalenzkonflikten in einem bestimmten Sinne auch auf andere Personen angewiesen sind, eine zentrale Rolle in meinen Überlegungen. Aber in folgendem Sinne ist meine Argumentation tatsächlich eine Verteidigung einer individualistischen Konzeption von Autonomie: Ich verstehe Autonomie primär als ein Merkmal und als eine Errungenschaft von Personen, und nicht als eine Eigenschaft der Welt, in der sie leben, oder der sozialen Beziehungen, in denen sie stehen. Diese Sichtweise und die Stossrichtung meiner Argumentation möchte ich nun zunächst kurz anhand einer Betrachtung der allgemeinen Debatte um soziale Bedingungen personaler Autonomie erläutern.

2. Die Debatte um soziale Bedingungen von Autonomie

Nicht nur in Reaktion auf feministische und kommunitaristische Kritiken an dem Begriff der Autonomie ist es inzwischen mehr oder weniger unstrittig, dass Theorien der Autonomie die Tatsache der sozialen Eingebundenheit („social embeddedness“) von Personen berücksichtigen müssen und in diesem weiten Sinne „relational“ sein sollten.¹⁵⁰ Kontrovers diskutiert wird dabei nicht mehr, ob das soziale Umfeld überhaupt eine Rolle für die Autonomie von Personen spielt, sondern wie die These der Gebundenheit von Autonomie an den sozialen Kontext verstanden werden sollte.¹⁵¹ Mit Blick auf diese Debatte ist die Unterscheidung zwischen kausal-relationalen und konstitutiv-relationalen Ansätzen von zentraler Bedeutung.

Die Unterscheidung wird dabei für gewöhnlich folgendermassen formuliert:¹⁵² Vertreter von *kausal-relationalen* Ansätzen vertreten die Auffassung, dass bestimmte soziale Umfelder oder intersubjektive Beziehungen eine *kausale* Rolle für die Entwicklung und Ausübung von Autonomie spielen. Soziale Bedingungen werden dabei als Hintergrundbedingungen oder als Ermöglichungsbedingungen

¹⁵⁰ Vgl. etwa Nedelsky 1989 für eine einflussreiche feministische Kritik und Sandel 1982 für eine kommunitaristische Kritik an dem individualistischen Konzept von Autonomie. Für einen Überblick siehe Friedman 2003, Kap. 4 und MacKenzie/Stoljar 2000, Kap. 1.

¹⁵¹ Dennoch wird das soziale Umfeld etwa in den Arbeiten von Frankfurt und anderen immer noch weitgehend ausgeblendet.

¹⁵² Vgl. hierzu: Baumann 2008, 44 ff., Christman 2004, 144 ff., Friedman 2003, 57 f., MacKenzie/Stoljar 2000, 22 f., Oshana 1998, 96 f. und Oshana 2006, 49.

von Autonomie verstanden, während Autonomie selbst anhand von bestimmten psychologischen Zuständen oder über bestimmte Fähigkeiten (und deren Ausübung) definiert wird. Die Frage, ob eine Person autonom ist, kann dieser Auffassung zufolge also mit Verweis auf die psychologischen Zustände oder die Fähigkeiten von Personen beantwortet werden – das soziale Umfeld muss in der Definition von Autonomie nicht explizit genannt werden.

Dieser kausalen Lesart der These einer sozialen Gebundenheit von Autonomie steht die Auffassung gegenüber, dass soziale Bedingungen konstitutiv für Autonomie sind. Vertreter *konstitutiv-relationaler Ansätze* behaupten in diesem Sinne: „Among the defining conditions of autonomy are requirements concerning the interpersonal or social environment of the agent.“¹⁵³ Soziale Bedingungen werden also nicht als Hintergrund- oder Ermöglichungsbedingungen verstanden, sondern als notwendige Bedingungen von Autonomie. Und damit kann die Frage, ob eine Person autonom ist, nicht ohne einen expliziten Verweis auf den sozialen Kontext, in dem sich die Person befindet, beantwortet werden. Nicht nur Personen, sondern auch ihre sozialen Umfelder müssen diesen Ansätzen zufolge auf eine bestimmte Weise beschaffen sein, damit Personen autonom *sind*.

Im Lichte dieser Unterscheidung ist die Debatte um soziale Bedingungen kontrovers geführt worden, und ich möchte nun in systematischer Absicht kurz zwei Typen von Ansätzen unterscheiden und diskutieren, denen zufolge Autonomie in diesem Sinne als sozial konstituiert verstanden werden sollte. Dabei geht es mir vor allem darum, meine Herangehensweise an die Frage nach Autonomie im sozialen Kontext im Zusammenhang mit Ambivalenzkonflikten zu motivieren und einzuordnen.

2.1 Externe konstitutiv-relationale Ansätze

Marina Oshana hat in einer Reihe von Arbeiten für die Auffassung argumentiert, dass Autonomie nicht allein durch psychologische Zustände oder Fähigkeiten von

¹⁵³ Christman 2004a, 148. Christman selbst vertritt allerdings explizit eine kausal-relationale Theorie.

Personen konstituiert wird, sondern darüber hinaus durch bestimmte soziale Tatsachen, die nichts mit der internen Verfasstheit von Personen zu tun haben:

In addition to whatever psychological characteristics are required for autonomy, there are objective criteria according to which we judge someone as autonomous, and the external criteria are independent of the individual's internal state.¹⁵⁴

Eine ähnliche, noch stärkere These formuliert John Santiago, wenn er Autonomie als eine *soziale Position* von Personen definiert:

[W]hen we speak of a person's autonomy we are referring to his location in a social world, or perhaps more specifically, the nature of power of his position in that world. [...] [A]n agent is autonomous when and to the extent that she legitimately occupies a certain kind of social space in which she is afforded control over (aspects of) her life.¹⁵⁵

In diesen externen konstitutiv-relationalen Theorien wird Autonomie also teilweise oder vollständig anhand von externen sozialen Bedingungen bestimmt, die unabhängig von den internen Eigenschaften oder den Fähigkeiten von Personen sein sollen. Autonomie wird, anders gesagt, nicht in erster Linie als ein Merkmal von Personen verstanden, sondern als eine ‚Eigenschaft des sozialen Umfelds‘. Dieses muss nach Oshana und Santiago unter anderem folgende Eigenschaften aufweisen: Personen müssen (i) hinreichend viele Optionen besitzen, (ii) substantiell unabhängig von anderen Personen sein, so dass diese keine Macht über sie ausüben können, (iii) Raum für Zweifel und kritische Fragen sowie (iv) für das Ausprobieren verschiedener Lebensentwürfe und Werte haben; andere Personen dürfen ihnen dabei (v) nicht ihre Vorstellungen eines guten Lebens aufzwingen und sie (vi) nicht mit unberechtigten Erwartungen oder Ansprüchen konfrontieren.¹⁵⁶

Ich möchte diese Bedingungen nun nicht im Einzelnen diskutieren, sondern vielmehr die generelle Frage stellen, ob eine solche Sichtweise auf Autonomie als Eigenschaft des sozialen Umfelds, in dem Personen sich befinden, plausibel ist.

¹⁵⁴ Oshana 1998, 96.

¹⁵⁵ Santiago 2005, 93 f.

¹⁵⁶ Vgl. Oshana 1998, 94ff. und Oshana 2006, 76 ff. sowie Santiago 2005. Für andere Ansätze, die Autonomie (teilweise) als Eigenschaft des sozialen Raums und nicht als Eigenschaft von Personen beschreiben, vgl. Kauppinen 2011, Leist 2005, 59 ff. und Raz 1988.

Ein erster Einwand gegen diesen Theorietyp lautet dabei, dass die Theorien nicht mit der Adäquatheitsbedingung der Wertneutralität vereinbar sind, weil in ihnen Bedingungen formuliert werden, die bestimmte Lebensweisen von vornherein als nicht-autonom ausschliessen. Zum Beispiel ist die Bedingung, dass autonome Personen hinreichend viele wertvolle Optionen und Raum für die Erkundung anderer Lebensweisen besitzen müssen, damit unvereinbar, dass Personen sich für ein Leben entscheiden, in dem ihnen die meisten Optionen und das Ausprobieren anderer Lebensweisen verschlossen sind; ebenso schliesst die Bedingung, dass Personen ihre Meinungen und Werte in Unabhängigkeit von anderen bilden müssen, bestimmte Lebensweisen aus, in denen sich Personen ganz einer Gemeinschaft oder einer anderen Person verschreiben und ihr Leben in Übereinstimmung mit den von diesen vorgegebenen Werten leben.¹⁵⁷ John Christman kritisiert in diesem Sinne, dass eine solche Theorie unvereinbar mit der Rolle und Funktion von Autonomie im liberalen Kontext ist, weil sie substanzielle Ideale und Vorstellungen eines guten Lebens enthält.¹⁵⁸

Ich glaube, dass dieser Einwand im Kontext des Liberalismus einschlägig ist, will ihn an dieser Stelle jedoch nicht weiter verfolgen, da wie schon im Zusammenhang mit der Diskussion von Noggle im letzten Kapitel gilt: Wenn solche und andere soziale Bedingungen im Zusammenhang mit einem praktischen Interesse an Autonomie als einem Ideal der persönlichen Lebensführung formuliert werden, sind sie zunächst einmal nicht *allein deshalb* problematisch, weil Autonomie damit anspruchsvolle und nicht-wertneutrale Bedingungen enthält. Der Einwand ist nur dann drängend, wenn der Begriff der Autonomie im liberalen Kontext verwendet werden soll, während es mir mit Blick auf Ambivalenzkonflikte, wie von mir an vielen Stellen betont, um Autonomie im Kontext der persönlichen Lebensführung geht. In diesem Kontext ist es zulässig, ein Ideal der Lebensführung zu beschreiben, das nicht von allen Personen geteilt und gleichermassen angestrebt werden muss.

¹⁵⁷ Vgl. für solche Beispiele vor allem Oshana 2006, 55 ff.

¹⁵⁸ Vgl. Christman 2004, 151 ff. und die Diskussion von Mackenzie 2008, 519 ff. Für allgemeinere Diskussionen der Bedingung der Wertneutralität, vgl. auch Benson 2005a, Colburn 2007 und Kristinsson 2000.

Die genannten Beispiele von Personen, die sich für ein Leben entscheiden oder mit Wünschen identifizieren, welche zum Beispiel in Widerspruch zu der Bedingung substanzieller Unabhängigkeit stehen, weisen aber auf ein allgemeineres Problem von Theorien hin, die Autonomie ganz oder teilweise nach ‚ausen‘ verlegen: Wie soll mit Fällen umgegangen werden, in denen Personen die externen Bedingungen ablehnen und sich mit einem Leben identifizieren, das mit diesen Bedingungen unvereinbar ist?¹⁵⁹ So könnte man sich Personen vorstellen, die zwar substanziell unabhängig sind und nicht unzulässig Verantwortung übernehmen müssen, die aber gerade von diesem Leben entfremdet sind und sich ein Leben in Abhängigkeit wünschen, mit dem sie ‚von ganzem Herzen‘ identifiziert sein können. Aus der erstpersionalen Perspektive können Personen ihr Leben also als fremd erfahren, während es genau diese Fremdheit ist, die ihre Autonomie aus der externen Perspektive konstituiert.¹⁶⁰

Darüber hinaus, und dieser Punkt ist in meinen Augen wichtiger, stellt sich die Frage, wie mit Fällen umgegangen werden soll, in denen Personen in Kontexte geraten, in denen einige externe Bedingungen nicht vorliegen, in denen sie sich aber gegen diese *autonomiefeindlichen Kontexte* zur Wehr setzen und versuchen, diese zu verändern oder sie zu verlassen. Externe relationale Ansätze müssen immer dann, wenn die externen sozialen Bedingungen (zu einem bestimmten Zeitpunkt) nicht vorliegen, einer Person ihre Autonomie absprechen. Doch dies entspricht weder dem erstpersionalen Erleben noch unserer intuitiven Einschätzung von Personen, die sich gegen solche Kontexte zur Wehr setzen. Im Gegenteil halten wir gerade solche Personen häufig für hochgradig autonom.¹⁶¹

Eine Konsequenz von externen relationalen Theorien ist es, so kann man den Einwand allgemeiner formulieren, dass sie Personen gewissermassen ‚entmächtigt‘.

¹⁵⁹ Vgl. Schwartz 2005. Oshana 2007 ist sich zumindest teilweise dieses Problems bewusst und weist unter anderem deshalb bestimmte Authentizitätsbedingungen von Autonomie zurück.

¹⁶⁰ Christian Seidel hat in diesem Sinne den Einwand formuliert, dass hybride Theorien, die sowohl interne wie externe Bedingungen enthalten, nichts dazu sagen, wie sich diese Bedingungen zueinander verhalten und wie man mit möglichen Konflikten zwischen diesen Bedingungen umgehen sollte. Vgl. Seidel 2016, Kap. 4.

¹⁶¹ Ich komme auf diesen Punkt, in dem die temporale Dynamik von Autonomie angesprochen wird, zurück.

gen‘ und die Perspektive von Personen auf ihr eigenes Leben nicht berücksichtigen.¹⁶² Dies scheint in Spannung zu der grundlegenden Idee zu stehen, dass personale Autonomie gerade deshalb eine so grosse Bedeutung hat, weil sie es Personen erlaubt, sich von ihrem Umfeld zu emanzipieren und selbst über ihr Leben bestimmen zu können. Man könnte nun sagen, dass es den Vertretern solcher Theorien um einen ‚anderen Autonomiebegriff‘ geht.¹⁶³ Aber ich halte diese Antwort für unbefriedigend und sehe in der Vernachlässigung der Perspektive von Personen ein zentrales Problem für externe relationale Theorien. An dieser Stelle möchte ich nun den zweiten Typ von konstitutiv-relationalen Theorien hinzunehmen, denn ihren Vertretern geht es genau darum, innerhalb eines konstitutiv-relationalen Ansatzes die Perspektive von Personen ernstzunehmen.

2.2. Intersubjektive konstitutiv-relationale Ansätze

Autonomie ist eine Eigenschaft von Personen, so die Vertreter intersubjektiver relationaler Ansätze, und nicht eine Eigenschaft ihres sozialen Umfelds. Trotzdem gilt ihnen zufolge, dass das soziale Umfeld und die Beziehungen zu anderen Personen nicht bloss als kausale Bedingungen für die Ermöglichung von Autonomie verstanden werden sollten. Vielmehr vertreten sie die Auffassung, dass die für Autonomie notwendigen Fähigkeiten sowie deren Ausübung *selbst* sozial konstituiert sind. In einer ersten Variante dieses Theorietyps wird dabei auf Haltungen gegenüber sich selbst verwiesen, die Personen für die Ausübung der Fähigkeiten zur Selbstreflexion besitzen müssen und die von den Haltungen und der Anerkennung anderer Personen abhängen. Um autonom zu sein, müssen andere Personen uns in einer bestimmten Weise behandeln, denn nur dann können wir Selbstvertrauen und -wertschätzung besitzen, ohne die wir die Fähigkeiten zur Selbstrefle-

¹⁶² Vgl. Budnik 2013 für eine Verteidigung der Bedeutung der erstpersionalen Perspektive mit Blick auf die praktische Identität und das Selbst von Personen.

¹⁶³ Friedman hat an dieser Stelle bemerkt, dass relationalen Theorien der Autonomie manchmal politische Anliegen zugrunde liegen und sie entsprechend Ideale der Gerechtigkeit oder und Chancengleichheit einbauen, die aber Friedman zufolge besser getrennt diskutiert werden sollten. Vgl. Friedman 2003, Kap. 4.

xion nicht ausüben können.¹⁶⁴ Joel Anderson und Axel Honneth formulieren diese Position folgendermassen:

(T)he agentic competencies that comprise autonomy require that one be able to sustain certain attitudes toward oneself (in particular, self-trust, self-respect and self-esteem) and that these affectively laden self-conceptions [...] are dependent, in turn, on the sustaining attitudes of others.¹⁶⁵

Einer zweiten Variante zufolge sind die Fähigkeiten zur kritischen Reflektion auf die eigenen Wünsche oder das ganze Leben *selbst* schon als sozial konstituiert zu verstehen, weil das Geben und Nehmen von Gründen im sozialen Raum stattfindet und Selbstreflexion eine notwendig dialogische Struktur hat.¹⁶⁶ Um autonom zu sein, müssen wir in einer bestimmten Beziehung zu anderen Personen stehen, in der wir die Bereitschaft haben, uns ihnen gegenüber zu rechtfertigen, und in der sie uns zuhören und unsere Gründe versuchen zu verstehen. Andrea Westlund führt in diesem Sinne aus:

(S)elf-governance *is* dialogical in the sense that it requires more than one perspective to be in play, even in its internalized forms. It is precisely insofar as one is responsive to perspectives that are not one's own, that one demonstrates that one is not simply in the grip of one's own commitments.¹⁶⁷

Mit Blick auf meine Diskussion der externen relationalen Theorien stehen die intersubjektiven Theorien nun erst einmal besser da. Sie bauen nicht schon substantielle Vorstellungen in den Begriff der Autonomie ein und sind damit nicht in gleicher Weise dem Einwand ausgesetzt, die Bedingung der Wertneutralität zu verletzen.¹⁶⁸ Vor allem aber nehmen sie die erstpersonale Perspektive von Personen ernst und bauen die soziale Konstituiertheit von Autonomie in den Besitz und die Ausübung der Fähigkeiten zur Selbstreflexion ein. Damit stehen sie auch nicht vor der schwierigen Frage, wie sich die ‚inneren‘ und ‚äusseren‘ Bedingungen

¹⁶⁴ Vgl. etwa Anderson/Honneth 2005, Benson 1994 und 2000 sowie Govier 1993.

¹⁶⁵ Anderson/Honneth 2005, 130 f.

¹⁶⁶ Vgl. für solche Theorien etwa Anderson 2003, Benson 2005b, Mackenzie 2008, Westlund 2003 und 2009.

¹⁶⁷ Westlund 2009, 36.

¹⁶⁸ Vgl. die Diskussion in Mackenzie 2008, 519 ff. und Westlund 2009, 28 ff.

von Autonomie zueinander verhalten und wie man mit möglichen Konflikten zwischen diesen umgehen sollte.

Die Herausforderung an solche Theorien liegt deshalb an einer anderen Stelle: Sie müssen zeigen, dass die von ihnen benannten Haltungen zu sich selbst oder Fähigkeiten zur Selbstreflexion *tatsächlich* auf das Vorliegen bestimmter Beziehungen zu anderen Personen angewiesen sind. Ein Kritiker dieser These kann nämlich ohne weiteres die Plausibilität der These zugestehen, dass etwa Selbstvertrauen und Selbstwertschätzung nur in Beziehungen erworben werden können, oder dass Selbstreflexion die Fähigkeit zur Einnahme anderer Perspektiven und die Möglichkeit des Gründe-Gebens gegenüber anderen Personen voraussetzt. Dies ist mit einer *kausalen* Lesart von sozialen Bedingungen vereinbar. Wenn intersubjektive Theorien eine eigenständige Position sein sollen und Autonomie als konstitutiv-relational ausweisen wollen, können sie sich nicht damit begnügen, die Wichtigkeit bestimmter sozialer Beziehungen für die Entwicklung von Autonomie oder den positiven Beitrag zur Ausübung von Autonomie, den diese Beziehungen leisten, herauszuarbeiten. Vielmehr müssen sie zeigen, dass Personen immer dann nicht autonom *sind*, wenn sie nicht in solchen Beziehungen stehen, das Vorhandensein solcher Beziehungen also eine notwendige Bedingung für Autonomie darstellt. John Christman fasst den Anspruch solcher Theorien auf hilfreiche Weise folgendermassen zusammen:

These various accounts of autonomy, then, are based on the insistence that self-trust [and other attitudes or capacities; H.B.] must not only be manifested in the agent's own repertoire of personal capacities, but must also be *recognized* by others; and this recognition is needed not only because it contributes causally to the development of self-confidence [and self-esteem] in the agent, but for its own sake, as a constitutive condition of autonomy.¹⁶⁹

Mit Blick auf die so näher geklärte These der Vertreter intersubjektiver Ansätze möchte ich nun auf die Fälle zurück kommen, auf die ich schon im Zusammenhang mit meiner Diskussion der externen Ansätze hingewiesen habe: Was ist mit Personen, so die Frage, die in einen Kontext geraten, in welchem ihnen keine

¹⁶⁹ Christman 2005, 280.

Wertschätzung entgegengebracht wird oder in denen ihnen nicht auf die angemessene Weise zugehört wird? Wie angedeutet ist es intuitiv zunächst einmal plausibel, dass Personen damit nicht schon automatisch ihre Autonomie verlieren. Angemessener scheint es zu sagen, dass sie in ihrer Autonomie *bedroht* sind, wenn sie sich nicht zur Wehr setzen oder wenn sie in diesen destruktiven Beziehungen verharren; und dass sie ihre Autonomie *behaupten* und sich als in hohem Grade autonom erweisen, wenn sie sich in solchen Situationen zur Wehr setzen, an ihrer Perspektive festhalten und ihr Selbstvertrauen nicht verlieren.¹⁷⁰

Wenn ich richtig sehe, können Vertreter intersubjektiver Ansätze diese temporale Dynamik von Autonomie – Personen können sich ihre Autonomie bewahren, auch wenn sie für eine Zeit in autonomiefeindliche Kontexte geraten – nicht auf die richtige Weise erfassen. Sie verkennen die Unterscheidung zwischen sozialen Umfeldern, die Autonomie *verunmöglichen*, und solchen, die Autonomie *bedrohen*, und sind darauf verpflichtet zu sagen, dass autonomiefeindliche Kontexte immer auch Autonomie verunmöglichende Kontexte sind. Dies ist aber in meinen Augen keine überzeugende These, die spezifisch durch die temporalen Dynamiken von Autonomie in Frage gestellt wird. Manche Vertreter dieser Theorien scheinen das benannte Problem dabei schon zu sehen und schwächen ihre Position ab. So spricht Westlund in obigem Zitat etwa davon, dass Selbstreflexion immer dialogisch zu verstehen sei, auch wenn es nur um deren internalisierte Formen ginge („even in its internalized forms“) – den Selbstdialog also. Aber diese Abschwächung der These scheint schlicht darauf hinauszulaufen, dass Personen eben doch autonom sein können, auch wenn sie gerade nicht in Beziehungen stehen, in denen andere ihnen zuhören und ihre Gründe zu verstehen versuchen.

Mein zentraler Einwand lautet also, dass die betrachteten konstitutiv-relationalen Theorien die sozialen und temporalen Dynamiken personaler Autonomie nicht hinreichend berücksichtigen können. Sie vernachlässigen die Tatsache, dass Personen sich Raum für die Ausübung der relevanten Fähigkeiten schaffen können, indem sie sich der sozialen Dynamiken bewusst werden und sie sich konstruktiv

¹⁷⁰ Siehe hierzu auch Christman 2007 und 2009, 187 ff. sowie Meyers 1989, Kap. 3 und Meyers 2000a.

zunutze machen. Das bedeutet zum Beispiel, dass sie Kontexte meiden, in denen ihr Vertrauen in sich selbst systematisch untergraben wird; oder dass sie sich an Orte begeben, in denen sie Raum für Zweifel und das Ausprobieren von Lebensentwürfen haben; oder dass sie sich Menschen suchen, denen sie vertrauen und von denen sie zu Recht annehmen können, dass diese ihnen zuhören und ihre Perspektive ernst nehmen. Und damit ist schon ein Teil dessen beschrieben, was Personen im Umgang mit ihren Ambivalenzkonflikten im sozialen Kontext tun und können müssen.

2.3. Einordnung der Diskussion

Im Lichte meiner kurzen Diskussion der zwei Theorietypen konstitutiv-relationaler Ansätze ist hoffentlich deutlich geworden, dass und warum ich eine *kausale Lesart* der These der sozialen Gebundenheit von Autonomie plausibler finde.¹⁷¹ Damit sollte nun besser verständlich sein, warum ich am Anfang dieses Kapitels gesagt habe, dass es mir im Folgenden vor allem um die Frage geht, in welches Verhältnis sich Personen zu ihrem sozialen Umfeld setzen müssen und wie sie sich dieses konstruktiv zunutze machen können. Autonomie wird in diesem Bild weiter über die erfolgreiche Ausübung von bestimmten Fähigkeiten zur Selbstreflexion bestimmt, d. h. soziale Bedingungen müssen nicht in die Definition von Autonomie aufgenommen werden. Mit Blick auf meine Fragen sind die Vorschläge, welche die Vertreter konstitutiv-relationaler Ansätze machen, aber sehr informativ: Sie liefern viel Material für die Frage, worauf autonome Personen achten und was sie können und tun müssen, um sich ihre Autonomie zu bewahren und auf angemessene (autonome) Weise mit ihren Ambivalenzkonflikten im sozialen Kontext umzugehen.

Bevor ich zu diesen spezifischen Fragen übergehe und meinen eigenen Vorschlag entwickle, möchte ich noch eine kurze Bemerkung anfügen, die meine Diskussion von konstitutiv-relationalen Theorien betrifft: Auch wenn ich Gründe dafür geliefert habe, warum eine kausale Lesart der sozialen Gebundenheit von Autonomie plausibler ist, beanspruche ich damit nicht, diese Debatte zu einem Ende gebracht

¹⁷¹ Eine solche Auffassung vertreten neben Christman auch Friedman 2003, Kap. 4 und Rössler 2002.

zu haben. Ich denke aber, dass es gute Gründe gibt, die Debatte an dieser Stelle zu verlassen und zu konkreteren Fragen zu kommen, weil ich Marilyn Friedmans Auffassung teile, dass man im Zuge der zu beobachtenden Annäherung von kausal-relationalen und konstitutiv-relationalen Ansätzen zu Recht die Frage stellen kann, wie wichtig die Unterscheidung überhaupt noch ist – ganz pragmatistisch gesagt: ob die Unterscheidung überhaupt noch praktische Relevanz hat.¹⁷² Damit ist gemeint, dass es in praktischen Kontexten vielleicht keinen Unterschied mehr für unser Verständnis und die Verwendung des Konzeptes personaler Autonomie macht, sofern von beiden Lagern hinreichend genau und auf informative Weise erläutert wird, inwiefern Autonomie an den sozialen Kontext gebunden ist. Wichtig ist nur, dass sozialen Bedingungen oder Voraussetzungen personaler Autonomie hinreichend viel Aufmerksamkeit geschenkt wird, was einschliesst, dass sie – wenn auch indirekt – in die Formulierung der Bedingungen von Theorien personaler Autonomie einfließen, welche soziale Bedingungen nicht explizit erwähnen.¹⁷³ Genau dies werde ich im Folgenden tun, wenn ich den Umgang mit Ambivalenzkonflikten im sozialen Kontext näher betrachte.

3. Autonomie und Ambivalenz im sozialen Kontext

Damit Personen ihre Ambivalenzkonflikte im sozialen Kontext erkennen, verstehen, erkunden und Stellung zu ihnen beziehen können, müssen sie sich der sozialen Dynamiken, denen die Ausübung der Fähigkeiten zur Selbstreflexion unterliegen, bewusst sein und sich diese konstruktiv zunutze machen. Dies ist die grundlegende Idee, die ich in den vorstehenden Abschnitten anhand einer Betrachtung der Debatte um soziale Bedingungen von Autonomie vorbereitet habe, und ich werde nun erläutern, was genau Personen dabei tun und können müssen.

¹⁷² Vgl. Friedman 2003, Kap. 4.

¹⁷³ In diesem Sinne äussert sich auch Christman 2004a, 155 ff. Die meisten Theorien tun das, indem sie etwa Bedingungen der prozeduralen Unabhängigkeit einbauen. Aber manche nicht, und diese formulieren dann wie zum Beispiel Frankfurt Bedingungen personaler Autonomie, die in gewisser Weise auch nicht vereinbar damit sind, dass Autonomie kausale soziale Bedingungen hat.

3.1 Ambivalenzkonflikte im sozialen Kontext erkennen

Im letzten Kapitel habe ich erläutert, dass Personen sich häufig nicht als ambivalent erkennen, obwohl sie gute Gründe dafür hätten, und sich andererseits manchmal als ambivalent beschreiben und erfahren, obwohl das nicht angemessen ist. Ambivalenzkonflikte können von Personen als Willensschwäche, Irrationalität, Entfremdung oder Indifferenz missverstanden und durch diese maskiert werden, aber auch eine Maske für Entfremdung, Vagheit, Unentschlossenheit oder Indifferenz sein. In beiden Fällen üben Personen die Fähigkeit zur Selbsterkenntnis nicht erfolgreich aus und werden in ihrem Verständnis von sich durch Wunschdenken und Selbsttäuschung geleitet. Sie erkennen dabei ihre Ambivalenzkonflikte nicht, weil sie ängstlich an ihrer Selbstkonzeption festhalten, den Verlust der Eindeutigkeit als Bedrohung ihres Selbst verstehen und sich vor Unsicherheit und Unklarheit fürchten. Oder sie beschreiben sich als ambivalent, weil sie zum Beispiel Angst davor haben, sich damit zu konfrontieren, dass etwas, das ihnen lange Zeit wichtig war, vielleicht gar nicht mehr wichtig ist; oder weil sie zu vermeiden versuchen, sich auf etwas festzulegen und damit verletzlich zu werden oder scheitern zu können.

Ich habe dann argumentiert, dass die Vorstellung, dass wir uns selbst transparent sind und mittels ‚Introspektion‘ einen unmittelbaren Zugang zu unseren Einstellungen oder gar unseren Ambivalenzkonflikten haben, eine Illusion ist und mit guten Gründen kritisiert worden ist. Um ihre Ambivalenzkonflikte zu erkennen, müssen Personen nicht einfach ‚in sich‘ schauen, sondern vielmehr ein offenes Verhältnis zu sich selbst unterhalten, Erfahrungen zulassen, und zunächst einmal darauf vertrauen, dass ihre Einstellungen etwas mit ihnen zu tun haben, statt ihnen grundsätzlich zu misstrauen. Aber sie müssen auch erkennen können, wann sie ihren Einstellungen nicht trauen können, wann ihr widersprüchliches Handeln, Wollen und Fühlen keinen Mustern folgt, die auf das Vorliegen eines Ambivalenzkonflikts hindeuten. Dafür müssen sie aufmerksam sein, sich an ähnliche Situationen erinnern können, sich selbst kennen und um ihre eigenen Anfälligkeiten und Tendenzen wissen, durch welche das Erkennen von Ambivalenzkonflikten

gestört werden kann.¹⁷⁴ Auf diese Weise können Personen in sich Raum für das Erkennen von Ambivalenzkonflikten schaffen.

In meinen Überlegungen habe ich dabei schon an verschiedenen Stellen darauf hingewiesen, dass andere Personen uns dabei helfen können, unsere Ambivalenzkonflikte zu erkennen, weil sie in ihrem Verständnis von uns nicht in gleicher Weise durch Selbsttäuschung, Wunschdenken oder Ängstlichkeit geleitet sind. Ihr Blick auf uns kann unverstellter sein, weshalb sie eine wichtige Quelle der Selbsterkenntnis sein können; darüber hinaus können sie auch einen wichtigen Beitrag dazu leisten, dass wir uns selbst vertrauen können. Man kann also sagen, dass wir in der Erkenntnis von Ambivalenzkonflikten auf andere Personen angewiesen sind oder zumindest in hohem Masse von ihnen profitieren können. Aber das ist natürlich nur die eine Seite. Denn das Erkennen von Ambivalenzkonflikten kann durch andere Personen auch gestört werden: Wenn sie uns nicht zu erkennen versuchen, sondern andere Interessen verfolgen; wenn sie aufgrund ihrer eigenen Ängstlichkeit und Unsicherheit an ihrer eindeutigen Konzeption von uns festhalten oder uns eine solche geradezu aufzwingen; wenn sie uns keinen Raum geben, unsere Ambivalenzkonflikte zu erkennen, indem sie uns z. B. pathologisieren und behandeln, als könnten wir unseren Einstellungen nicht vertrauen.

Dabei steht es uns nicht offen, uns anderen einfach ängstlich zu verschliessen, denn wir führen unser Leben ja niemals allein, sondern immer zusammen mit anderen. Und wir sollten – auch wenn dieser Ratschlag in manchen Theorien der Autonomie angelegt ist – uns anderen auch nicht verschliessen. Vielmehr müssen autonome Personen sich der sozialen Dynamiken, denen das Erkennen von Ambivalenzkonflikten unterliegt, bewusst werden und sie sich konstruktiv zunutze zu machen versuchen. Dabei diskutiere ich die Frage nach Autonomie und Ambivalenz im sozialen Kontext – um es noch einmal zu wiederholen – nicht aus der Perspektive, wie ein soziales Umfeld beschaffen sein muss oder wie andere Personen uns behandeln müssen, damit wir gegensätzliche Einstellungen als Ambivalenzkonflikte oder eben als Konflikte anderer Art erkennen können. Stattdessen gehe

¹⁷⁴ Vgl. Brison 2002 und Christman 2008 zum selten thematisierten Zusammenhang von Autonomie und Erinnerung.

ich von der Frage aus, wie autonome Personen mit ihrem sozialen Umfeld umgehen und in welches Verhältnis sie sich zu diesem setzen müssen, um ihre Ambivalenzkonflikte zu erkennen. Auf diese Frage möchte ich nun ausgehend von dem im dritten Kapitel eingeführten Beispiel von Klara eine Antwort geben.

Klara hat zunächst eine eindeutige Haltung zu der Frage, ob sie einmal Kinder haben möchte oder nicht. Kinderlos zu sein gehört zu ihrer Selbstkonzeption – sie ist sich sicher, dass ihr die Welt mit eigenen Kindern zu eng werden wird, dass sie Zeit für sich haben möchte, für ihre Freunde und ihren Beruf. Aber dennoch erfährt sie sich als widersprüchlich in ihrem Fühlen, Wollen und Nachdenken, nachdem sie viele Nachmittage bei ihren Freundinnen und deren Kindern verbracht hat, nachdem die Freundinnen auf Spaziergängen mit Kinderwägen gefragt haben, ob sie denn auch ein Kind bekommen möchte, und sie von ihren Erfahrungen erzählt haben. Immer öfter taucht in Klaras Nachdenken die Frage auf, ob sie nicht doch eine Familie möchte. Sie fragt sich zum Beispiel während rastloser Nächte in Clubs, was sie dort überhaupt macht und wohin das alles führen soll. Sie beneidet manchmal die Freundinnen um die Geborgenheit und Vertrautheit und stellt sich immer öfter ihr Leben in einigen Jahren vor – ob sie dann immer noch so leben möchte. Aber zugleich ist Klara manchmal auch froh, wenn sie die Wohnungen ihrer Freundinnen wieder verlassen und einfach zu Hause ein Buch lesen oder etwas mit anderen unternehmen kann, wann sie will. Und wenn sie nach vielen Wochen ein Projekt abgeschlossen hat und wieder einmal ganz glücklich und zufrieden ist, dann fragt sie sich, wie sie überhaupt auf die Idee kam, selbst Kinder haben zu wollen – bis die Frage und die Gefühle und Gedanken, die im Widerspruch zu ihrer bisherigen Selbstkonzeption stehen, wieder auftauchen.

Wie im letzten Kapitel beschrieben, könnten Klara das ängstliche Festhalten an ihrer Selbstkonzeption und Selbsttäuschung oder Wunschdenken im Weg stehen, ihren Ambivalenzkonflikt zu erkennen. Aber ich habe das Beispiel schon so beschrieben, dass sie ihr widersprüchliches Fühlen und Wollen als solches erkennt und einen offenen Umgang mit sich unterhält, d. h. ihre widersprüchlichen Einstellungen zunächst einmal ernst nimmt. Statt die Frage nach Kindern zu vermeiden und ihr widersprüchliches Fühlen und Wollen einfach wegzuerklären, stellt

Klara sich der Frage und macht neue Erfahrungen, indem sie zum Beispiel oft bei den Freundinnen und deren Kindern ist. Auf der inneren Seite hat Klara also Raum dafür geschaffen, sich als ambivalent zu erkennen.

Warum sie ihren Ambivalenzkonflikt aufgrund ihres sozialen Umfelds dennoch nicht erkennen könnte, lässt sich nun an einem Beispiel illustrieren, das nicht besonders weit hergeholt scheint: Klara sagt ihrem Freund, dass sie sich die Frage stellt, ob sie nicht vielleicht doch Kinder möchte, und erzählt ihm von ihren widersprüchlichen Gefühlen. Woraufhin dieser genau das tut, was Klara mit Blick auf sich selbst nicht macht. Ohne ihr zuzuhören, weist er ihre Beschreibungen einfach zurück und sagt, dass sie wohl einfach etwas durcheinander sei oder zu viel Zeit bei den Freundinnen verbracht habe. Es sei für sie doch immer klar gewesen, dass sie keine Kinder wolle, und er könne sie sich auch nicht mit Kindern vorstellen, das passe einfach nicht zu ihr.

Klara könnte in Reaktion darauf zu zweifeln beginnen, ob in ihrem widersprüchlichen Fühlen und Wollen tatsächlich ein Ambivalenzkonflikt zum Ausdruck kommt, und sich fragen, ob der Freund nicht doch Recht damit hat, dass sie einfach durcheinander ist. Auf diese Weise könnte sie auf den Gedanken kommen, dass es doch stimmt, dass Kinder gar nicht zu ihr passen. Kurz: Sie könnte in Frage stellen, ob sie ihren widersprüchlichen Einstellungen trauen kann und die Beschreibungen des Freundes übernehmen, und damit ihr widersprüchliches Fühlen und Wollen nicht als Ambivalenzkonflikt erkennen. In diesem Fall könnte ihr Ambivalenzkonflikt dann zum Beispiel durch Zustände der Entfremdung oder der Erschöpfung maskiert werden, weil Klara sich weiterhin als widersprüchlich in ihrem Fühlen und Wollen erlebt, die Frage nach Kindern trotzdem auftaucht und sie sich beständig zusammenreißen muss, um ihrer Selbstkonzeption bzw. dem Blick des Freundes auf sie zu entsprechen.

Das Beispiel illustriert den folgenden Zusammenhang: Als Personen neigen wir nicht nur dazu, uns einseitig im Lichte unserer Selbstkonzeptionen zu verstehen, sondern auch dazu, uns die Konzeptionen, die andere von uns haben, zu den eigenen zu machen. Dies gilt vor allem dann, wenn diese Personen uns nahe sind bzw. wir mit ihnen verbunden sind. Wenn uns die Beziehungen zu diesen Personen

wichtig sind, nehmen wir ihre Beschreibungen von uns zunächst einmal ernst. Dies müssen autonome Personen auch tun, wie ich unten ausführen werde. Aber manchmal übernehmen wir solche Beschreibungen einfach, weil wir eine Störung der Beziehungen vermeiden wollen und ängstlich sind. Und zwar auch dann, wenn wir Gründe haben zu glauben, dass die Beschreibungen gar nichts mit uns selbst zu tun haben, sondern nur mit den anderen. Oder wir verlieren das Vertrauen in uns selbst, weil andere uns vermitteln, dass wir unseren Einstellungen nicht trauen können.¹⁷⁵

Um die Fähigkeit zur Selbsterkenntnis im sozialen Kontext erfolgreich auszuüben, müssen Personen deshalb zwischen Beschreibungen, die etwas mit ihnen zu tun haben, und solchen Beschreibungen, die vor allem mit den anderen und ihren Wünschen oder Vorstellungen zu tun haben, unterscheiden können. Dafür müssen sie für die anderen aufmerksam sein, nach Mustern suchen, denen ihre Zuschreibungen folgen, und um die Ängstlichkeit wissen, die in ihren Beschreibungen zum Ausdruck kommen kann. So sollte Klara zum Beispiel in Erwägung ziehen, dass es dem Freund gar nicht um eine Beschreibung von ihr geht, sondern dass in seiner Reaktion bloss die Angst vor einer Störung der Beziehung zum Ausdruck kommt, weil bislang immer für beide klar war, dass sie keine Kinder wollten, aber diese Eindeutigkeit durch Klara in Frage gestellt wird.

Eine wichtige Voraussetzung dafür, dass Personen in dieser Weise mit den Beschreibungen anderer umgehen können, ist dabei ein hinreichend stabiles Vertrauen in sich selbst – sie dürfen nicht schon deshalb ihrem eigenen Erleben und ihren Einstellungen misstrauen, weil andere diese in Frage stellen oder sie behandeln, als könnten sie sich selbst nicht trauen.¹⁷⁶ Wenn Klara allein aufgrund des einen Gesprächs mit dem Freund daran zweifelt, ob die Frage nach Kindern tatsächlich mit ihr zu tun hat, und sich entsprechend fragt, ob ihre Gedanken und Gefühle am Ende nicht doch einfach ‚fremde Kräfte‘ sind, dann ist sie keine sonderlich autonome Person. Sie ähnelt dann eher (manchen) Kinder, deren Beschreibungen und

¹⁷⁵ Vgl. Anderson/Honneth 2005 sowie Benson 1994 und 2000 zu diesem Zusammenhang.

¹⁷⁶ Vgl. dazu Govier 1993 und McLeod 2002.

Wünsche man schon damit zum Verschwinden bringen kann, dass man mit einer bestimmten Betonung fragt, ob sie eine Sache denn *wirklich* wollen.

Allerdings kann es für Klara in dem beschriebenen Fall sehr schwierig sein, zwischen angemessenen und unangemessenen Beschreibungen zu unterscheiden und das Vertrauen in ihre eigenen Gefühle und Überlegungen aufrecht zu erhalten. Denn es ist ja keine beliebige Person, die ihr zu verstehen gibt, dass sie ihrem Erleben nicht trauen kann, sondern ihr Freund. Diesem vertraut sie grundsätzlich und sie geht davon aus, dass er offen zu ihr ist und sie zu erkennen versucht. Allgemeiner gesagt: In manchen Kontexten können wir uns der sozialen Dynamiken nicht einfach so bewusst werden, und es fällt uns sehr schwer – weil wir so in die Sache verstrickt sind – unangemessene von angemessenen Beschreibungen zu unterscheiden und das Vertrauen in uns selbst aufrecht zu erhalten. In diesem Fall können autonome Personen sich zum Beispiel an andere Menschen wenden, denen sie vertrauen und die vielleicht einen unverstellteren Blick auf sie haben.

Klara könnte zum Beispiel ihre Freundin anrufen und dieser von ihrem widersprüchlichen Fühlen und Wollen und von dem Gespräch mit ihrem Freund erzählen. Die Freundin könnte sie dann darauf hinweisen, dass sie doch einmal überlegen soll, ob der Freund nicht einfach nur Angst hat, dass sie doch Kinder will, womit vielleicht ihre Beziehung in Frage gestellt werden könnte. Oder sie könnte Klara darin bestärken, ihre Einstellungen und die Frage nach Kindern zunächst einmal ernst zu nehmen, indem sie zum Beispiel sagt, dass sie sich Klara schon mit Kindern vorstellen kann. Auf diese Weise kann die Freundin Klara beim Erkennen ihres Ambivalenzkonflikts helfen.

Um die Fähigkeit zur Selbsterkenntnis erfolgreich auszuüben, können und müssen Personen sich also ihr soziales Umfeld auf konstruktive Weise zunutze machen. Dafür müssen sie in der Lage sein, anderen zuzuhören und sich solche Menschen zu suchen, von denen sie Grund haben anzunehmen, dass diese von einem Interesse daran geleitet sind, sie zu erkennen. In manchen Fällen werden Personen dabei auch feststellen, dass es besser für sie wäre, für eine Zeit die Kontexte zu wechseln, um nicht immerzu mit Beschreibungen konfrontiert zu sein, die sie darin behindern, sich darüber klar zu werden, ob die widersprüchlichen Einstellun-

gen etwas mit ihnen zu tun haben. So könnte Klara zum Beispiel für eine Zeit vermeiden, das Thema mit ihrem Freund anzusprechen, um sich selbst über die Natur ihres Konflikts klar zu werden, den sie dann in einem nächsten Schritt zu verstehen versuchen muss.

Von dem spezifischen Beispiel abstrahierend will ich hier noch kurz ein paar allgemeine Bemerkungen zu dem Fall anfügen, in welchem Personen Ambivalenzkonflikte nicht erkennen, weil sie sich nicht in ein richtiges Verhältnis zu ihrem sozialen Umfeld setzen können. Auf diesem Weg möchte ich auch einen Blick zurück auf die ‚Kultur der Eindeutigkeit‘ werfen, die ich im ersten Kapitel beschrieben habe. Ich habe dort gesagt, dass in der heutigen Zeit von Personen vor allem gefordert wird, dass sie für etwas stehen, ihren eigenen Weg verfolgen, sich einer Sache ganz verschreiben oder sich ihrer Liebe vollkommen sicher sind. Weil diese Forderung nach Eindeutigkeit von Erzählungen über erfolgreiche, glückliche und angeblich autonome Menschen begleitet wird, die nur so weit gekommen sind, weil sie immer wussten was sie wollten, trauen sich Personen häufig nicht, überhaupt in Erwägung zu ziehen, dass sie noch nicht ihren eigenen Weg gefunden haben und sich einer Sache nicht vorbehaltlos verschreiben können oder wollen. Denn dies wird nicht nur in Bewerbungsgesprächen sozial sanktioniert, sondern auch in Beziehungen zu anderen – schliesslich ist es viel leichter und weniger beschwerlich, mit eindeutigen Menschen umzugehen, und man muss in Beziehungen zu ihnen nicht fürchten, dass sie diese stören und sich womöglich verändern könnten.

Dies führt dazu, dass Personen sich häufig trotz ihres widersprüchlichen Erlebens und Fühlens einer Sache verschreiben, unbeirrt einen Weg oder ein Ziel verfolgen, die Erzählung der grossen Liebe oder des glücklichen kinderlosen Lebens mitschreiben, und dabei gar nicht in Erwägung ziehen, dass ihre widersprüchlichen Einstellungen etwas mit ihnen zu tun haben könnten. Um ein leicht schiefes Bild zu bemühen: Dass sie die Fahne der Eindeutigkeit hissen, während der Wind aus zwei Richtungen weht. Und dann geraten sie in Zustände der Entfremdung, Erschöpfung oder Depression, welche Ambivalenzkonflikte wie schon erwähnt maskieren können. Dabei scheint es nicht weit hergeholt, diese ‚Zeitkrankheiten‘

moderner westlicher Gesellschaften in einen Zusammenhang mit der Kultur der Eindeutigkeit und einer Abwertung von Ambivalenz in Verbindung zu bringen. Und es scheint in diesem Lichte angebracht, sich nicht wie Frankfurt eine Gesellschaft zu wünschen, in der Menschen weniger von unzähligen Optionen durcheinander gebracht werden und wieder besser lernen, sich einer Sache von ganzem Herzen zu verschreiben, sondern eine Gesellschaft, in der Personen Raum dafür gegeben wird, dass sie sich als ambivalent erfahren können, und in der sie vor allem gelernt haben, sich auf die beschriebenen Weisen in ein autonomes Verhältnis zu ihrer Umwelt zu setzen, d. h. sich nicht ängstlich die eindeutigen Beschreibungen anderer zueigen machen, aber auch nicht erschrocken darauf reagieren, dass andere Menschen ihre Eindeutigkeit in Frage stellen.

Auch in dem Fall, in dem Ambivalenz eine Maske dafür ist, dass Personen gar keinen festen Standpunkt haben, den Erwartungen anderer zu entsprechen versuchen oder sich vor der Auseinandersetzung mit anderen fürchten, können andere Personen einen erheblichen Anteil haben, und gerade über den Fall von Klara lassen sich auch aus dieser Perspektive viel schreiben. So sollte sie zum Beispiel daran zweifeln, dass die Frage nach Kindern tatsächlich etwas mit ihr zu tun hat, wenn diese genau dann auftaucht, nachdem sie mit ihrer Mutter telefoniert hat, die von ihrer Schwester erzählte, welche den richtigen Moment verpasst und ein Leben lang bereut hätte, keine Kinder bekommen zu haben. Als autonome Person müsste Klara sich dagegen wehren können, dass die Mutter ihr abspricht zu wissen, was sie eigentlich möchte. Und wenn sie das nicht alleine kann, muss sie sich Menschen suchen, die ihr dabei helfen können, die Fähigkeit zur Selbsterkenntnis erfolgreich auszuüben. Aber da mich hier vor allem der Fall interessiert, in dem Klara gute Gründe hat, sich als ambivalent zu beschreiben, verfolge ich diesen Fall an dieser Stelle nicht weiter.

3.2 Ambivalenzkonflikte im sozialen Kontext verstehen

Seine Ambivalenzkonflikte zu verstehen schliesst, wie ich im letzten Kapitel am Beispiel Pauls schon erläutert habe, zwei Aspekte ein: Einerseits müssen Personen die Einstellungen, die in ihrem Ambivalenzkonflikt vorkommen, daraufhin befragen, warum sie diese haben, auf was sie sich richten, und welche Bedeutung sie

für sie haben; und andererseits müssen sie die Rolle und Bedeutung der in diesem Sinne verstandenen Einstellungen mit Blick auf ihren Ambivalenzkonflikt thematisieren und zu klären versuchen. In diesem Prozess können sich Ambivalenzkonflikte verändern oder auflösen, aber sie können sich auch als hartnäckig erweisen, wobei dies – um es noch einmal zu wiederholen – mit Blick auf die Autonomie von Personen nicht negativ, sondern zunächst positiv zu deuten ist: Personen behaupten ihr Selbst bzw. das, was ihnen wichtig ist, wenn sie ihre Ambivalenzkonflikte nicht einfach so schnell wie möglich zum Verschwinden bringen. Das Befreiende daran, einen Ambivalenzkonflikt zu erkennen und aus dieser Perspektive das eigene widersprüchliche Fühlen und Wollen zu verstehen zu versuchen, besteht anders gesagt darin, dass man sich nicht gleich vor die Entscheidung stellt, dass einem das eine *wichtiger* ist als das andere, oder dass einem nur das eine wichtig sein kann.

Im Folgenden möchte ich nun wiederum ausgehend vom Beispiel Klaras ausführen, welche Rolle das soziale Umfeld mit Blick auf den Prozess des Verstehens ihrer Einstellungen unterliegt. Auf die eine Seite des Ambivalenzkonflikts möchte ich dabei nicht im Einzelnen eingehen:¹⁷⁷ Klara ist es ohne Zweifel wichtig, Zeit für sich und Freunde zu haben, manchmal für Tage oder sogar Wochen ganz in ihrer Arbeit zu versinken und dann wieder an Wochenenden in andere Städte zu fahren oder die ganze Nacht auszugehen. Wenn sie sich fragt, warum ihr diese Dinge wichtig sind, dann kann sie darauf ziemlich klare Antworten geben: Weil sie gerne ausgeht, Freude daran hat etwas mit anderen zu unternehmen und die Arbeit sie erfüllt. Sie kann ihre Einstellungen dabei in einen Zusammenhang bringen und sie passen zu dem Leben, das sie führt – und das sie mit anderen Menschen wie vor allem ihrem Freund teilt. Dabei versteht Klara nicht nur die Einstellungen, sondern auch, wie sich diese auf den Ambivalenzkonflikt beziehen: Diese Dinge können einem nicht in der gleichen Weise wichtig sein, wenn man eine Familie hat. Das sieht Klara nur allzu deutlich bei ihren Freundinnen, die vielleicht vor der Geburt des Kindes noch gesagt haben, dass sie sich nicht verändern

¹⁷⁷ Auch wenn vieles davon, was ich gleich mit Blick auf die andere Seite des Ambivalenzkonflikts über die wichtige Rolle der geteilten Bedeutsamkeit und der Wertschätzung der eigenen Person für den Prozess des Verstehens sage, auch hier einschlägig ist.

werden, dass sie sich auch weiterhin Zeit für andere Dinge nehmen wollen, aber jetzt doch meist keine Zeit finden.

Nun gibt es aber noch die andere Seite des Ambivalenzkonflikts, mit Blick auf die Klara unsicherer ist und die sie noch nicht genau verstanden hat: Warum ist die Frage, ob sie Kinder bekommen möchte, so wichtig geworden? Worauf richten sich ihre Wünsche, Gefühle und Gedanken, die im Zusammenhang mit dieser Frage auftauchen? Kommt in ihnen tatsächlich etwas für Klara Bedeutsames zum Ausdruck? Was ist das, und wie ist es auf den Ambivalenzkonflikt bezogen? Bei der Beantwortung dieser Fragen kann das soziale Umfeld in verschiedener Weise eine Rolle spielen und Klaras Verstehen der Einstellungen und des Ambivalenzkonflikts stören und befördern. Dabei stellen die folgenden Überlegungen eine Ergänzung der Idee des Verstehens dar, die ich im letzten Kapitel skizziert habe und vor allem dadurch von blossen Kohärenztheorien des Verstehens abgrenzte, dass ich auf die Wichtigkeit des eigenen Erlebens im Lichte neuer Situationen und des Lernens aus Erfahrung hinwies – wofür Personen, statt sich einseitig im Lichte ihrer bestehenden Selbstkonzeption zu verstehen, einen offenen Umgang mit sich unterhalten und neue Erfahrungen zulassen können müssen. Ich beginne mit dem positiven Beitrag, den andere Personen in meinen Augen zum Verständnis der eigenen Einstellungen und der Ambivalenzkonflikte leisten können, und beschreibe diesmal jeweils zunächst die allgemeine Idee, um sie dann kurz an Klaras Fall zu illustrieren:

Erstens können Prozesse der Selbstreflexion und des Verstehens durch andere Personen angestoßen und befördert werden, indem sie einem andere Perspektiven vor Augen führen. Ganz grundsätzlich denke ich, dass die verbreitete Vorstellung, dass es bei dem Verstehen der eigenen Einstellungen allein darum geht, nach ‚innen‘ zu schauen (womöglich darauf zu warten, dass das eigene ‚wahre Selbst‘ zum Vorschein kommt), eigentlich eine sehr seltsame Idee ist.¹⁷⁸ Wir brauchen in gewisser Weise andere Personen, um uns selbst zum Thema werden zu können, und wenn wir uns diesen ängstlich verschliessen, verstellen wir uns die Möglich-

¹⁷⁸ So scheint Frankfurt sich das vorzustellen, wenn er davon spricht, dass man mit volitionalen Notwendigkeiten die Grenzen seines ‚essentiellen Selbst‘ entdeckt.

keit, neue Perspektiven auf uns einzunehmen und uns möglicherweise zu verändern.¹⁷⁹ Wenn wir kein offenes Verhältnis zu anderen wie auch zu uns selbst unterhalten, sind wir ‚in uns selbst gefangen‘. So wird etwa Klara erst durch die Freundinnen in konkreter Weise vor Augen geführt, dass es auch ein anderes Leben gibt, in denen andere Dinge bedeutsam und wichtig sind. Und das ist der Anlass für sie, sich selbst die Frage zu stellen, ob sie nicht doch Kinder haben möchte.

Zweitens kann Personen etwas deshalb bedeutsam sein oder werden, weil dies für andere Personen bedeutsam ist, mit denen sie verbunden sind.¹⁸⁰ Im Unterschied zu der ersten Weise, wie Personen unser Verstehen befördern können, ist der Gedanke hier, dass andere uns nicht nur vor Augen führen können, was auch bedeutsam sein könnte, sondern was bedeutsam *für uns gemeinsam* sein könnte. Und das können sie, weil sie uns wichtig und mit unserem Selbst verbunden sind, so dass gilt: Was für die andere Person wichtig ist, kann auch einem selbst bedeutsam sein. Es ist schwer, diesen Gedanken auf abstrakte Weise zu formulieren, und unter anderem deshalb komme ich immer wieder auf Beispiele zurück. So kann man im Fall Klaras sagen, dass ein Grund dafür, warum ihr die Frage nach Kindern wichtig wird, darin liegen kann, dass das Haben von Kindern für ihre beste Freundin bedeutsam ist, die ihr in vielen Hinsichten ähnlich ist und mit der sie ihr Leben schon seit langem teilt. Vor diesem Hintergrund ist auch ihr Nachdenken darüber, welches Leben sie nicht morgen, sondern vielleicht in ein oder fünf Jahren leben will, zu verstehen – die Freundin führt ihr sozusagen vor, dass ein Leben mit Kindern eine Alternative zu dem unabhängigen Leben ist, das sie bislang geführt hat.

Drittens können andere Personen schliesslich das eigene Verstehen befördern, weil sie einem nicht nur die Möglichkeit geben, die eigenen Einstellungen zu er-

¹⁷⁹ Vgl. hierzu Westlund 2009 und Mackenzie 2000 und 2008. Ich habe diesen Punkt an anderer Stelle so formuliert: „If autonomy is conceptualized in a manner that describes autonomy in a purely internal way – as something that happens within a person –, the possibility of change seems to be foreclosed, since only by interacting with other persons one can [...] discover new perspectives on oneself.“ (Baumann 2008, 465)

¹⁸⁰ Vgl. zu diesen Ideen z. B. Taylor 1992, der von ‚geteilten Horizonten der Signifikanz‘ spricht, oder auch McIntyre 1984, der die Eingebundenheit von Personen in soziale Beziehungen und Narrationen betont.

kennen, sondern auch, diese als bedeutsam zu erfahren. Sie können einem anders gesagt dabei helfen, die eigenen Wünsche und Erfahrungen zu verstehen, indem sie einen darin bestärken, dass das, was man in diesen Einstellungen als bedeutsam erfährt, auch tatsächlich bedeutsam für einen *ist*. Dies verweist auf die Idee, die ich oben schon erwähnt habe und die analog zu dem Vertrauen in sich selbst ist, das durch Vertrauensbeziehungen zu anderen befördert werden kann und in gewisser Weise auf sie angewiesen ist: Eine wichtige Voraussetzung dafür, dass man etwas als bedeutsam verstehen kann, ist die Wertschätzung der eigenen Person.¹⁸¹ Nur wenn Personen glauben, dass ihre eigene Perspektive zählt und dass in ihren Einstellungen grundsätzlich etwas zum Ausdruck kommt, dass tatsächlich wichtig und bedeutsam ist, können sie es als solches verstehen. Und dabei sind Personen in einem gewissen Sinne auf respektvolle Beziehungen zu anderen angewiesen, die ihnen zuhören und ihre Perspektive ernstnehmen. Am Beispiel illustriert: Dass Klara die Frage nach Kindern als bedeutsam für sich verstehen und ihre widersprüchlichen Wünsche und Gefühle in einen Zusammenhang damit bringen kann, kann durch die beste Freundin befördert werden, die versteht, warum das Haben von Kindern etwas Schönes ist, die gleichzeitig aber auch Klaras Perspektive versteht und sie ernstnimmt. Wenn Klara ganz allein mit ihren Gefühlen und Wünschen wäre, würde sie grosse Mühe haben, ihre Perspektive gegen andere zu behaupten, welche bestreiten, dass das Haben von Kindern etwas Bedeutsames ist, und damit Klaras Erfahren nicht ernstnehmen.

Man könnte zu jedem dieser Aspekte noch vieles hinzufügen, aber ich denke, dass die grundsätzliche Idee deutlich geworden ist: Insbesondere diejenigen Menschen, mit denen wir enge Beziehungen haben und die in diesem Sinne mit unserem Selbst verbunden sind, können unser Verstehen befördern, weil sie uns (i) vor Augen führen können, was bedeutsam und (ii) für *uns* bedeutsam sein kann, und uns (iii) darin bestärken können, dass das, was wir als bedeutsam erfahren, auch tatsächlich bedeutsam *ist*. Damit sollte auch klar sein, inwiefern meine Konzeption des Verstehens (ähnlich wie des Erkennens) von rein internen Theorien ab-

¹⁸¹ Vgl. Anderson/Honneth 2005 und Govier 1993.

weicht, in denen die Tatsache, dass etwas bedeutsam ist, allein damit zu tun hat, in welchem Zusammenhang die Einstellungen zu anderen Einstellungen stehen.

Aber es gibt auch die andere Seite, auf welcher andere Personen oder unser soziales Umfeld uns darin behindern können, uns selbst zu verstehen, und in der die eben genannten positiven Beiträge zum Selbstverständnis gewissermassen gespiegelt werden. So können uns vor allem die Menschen, mit denen wir in engen Beziehungen stehen, ihre eigenen Vorstellungen davon, was bedeutsam ist, einfach aufzwingen. Sie können von ihren Interessen geleitet sein und das Wissen darum, was bedeutsam für uns sein kann, einseitig für sich beanspruchen. Wenn zum Beispiel ihr Freund Klara gar nicht zuhört und ihre Erfahrungen und Wünsche nicht zulässt, dann kann das dazu führen, dass Klara daran zweifelt, ob das, was sie als bedeutsam erfährt, tatsächlich bedeutsam ist. Deshalb müssen sich Personen, um sich im sozialen Kontext zu verstehen, gegen die Zuschreibungen anderer wehren und daran festhalten können, dass ihre Einstellungen, in denen etwas für sie Bedeutsames zum Ausdruck kommt, tatsächlich mit ihnen verbunden sind und zählen. Sie müssen auch aufmerksam dafür sein, ob ihr Wünschen und Wollen nicht einfach von anderen übernommen ist.¹⁸² Wenn sich Klara zum Beispiel von einem Moment auf den anderen als widersprüchlich in ihrem Fühlen und Wollen erlebt, nachdem eine ihrer Freundinnen in Frage gestellt hat, dass ihr bisheriges unabhängiges Leben überhaupt ein gutes Leben ist, dann gibt es guten Grund daran zu zweifeln, dass die widersprüchlichen Einstellungen mit Blick auf die Frage nach Kindern tatsächlich etwas für sie Wichtiges zum Ausdruck bringen. Dann ähnelt sie wiederum eher einem Kind, dass die Wichtigkeit dessen, was es will, nicht gegen Bemerkungen wie „Also, ich finde finde Playmobil-Schiffe nicht so toll, willst du nicht doch ein Lego-Schiff?“ verteidigen kann.

Ich möchte nun annehmen, dass Klara in folgendem Sinne eine autonome Person ist: Dass sie ein offenes Verhältnis zu anderen Personen unterhält und sich der Welt nicht einfach ängstlich verschliesst; dass sie sich die Perspektiven der anderen auf die Welt zunutze macht, um sich selbst zum Thema zu werden, ohne deren Perspektiven einfach zu übernehmen; dass sie sich mit anderen Personen verbind-

¹⁸² Vgl. hierzu etwa Young 1980.

den und etwas als bedeutsam verstehen kann, weil es den anderen, die ihr wichtig sind, bedeutsam ist – ohne dabei allerdings sozusagen mit ihnen zu ‚verschmelzen‘ und immer das, was den anderen bedeutsam ist, auch schon für sich als bedeutsam zu erachten (anders gesagt: ohne überhaupt die Frage zu stellen, ob es für sie wirklich bedeutsam ist);¹⁸³ und schliesslich, dass sie auch angesichts von Misstrauen oder Entwertung (z. B. durch den Freund) daran festhalten kann, dass etwas wichtig für sie ist, wobei sie in der Lage ist, sich ein Umfeld zu schaffen oder zu suchen, das ihr dies ermöglicht.¹⁸⁴ Dabei sollte aus der Beschreibung der Bedingungen deutlich werden, inwiefern ich auf die Vorschläge von konstitutiv-relationalen Theorien zurückgreife, sie aber sozusagen in Fähigkeiten ‚rückübersetze‘, die autonome Personen haben sollten.

Wenn Klara diese Bedingungen erfüllt und ihre Wünsche und Gefühle mit Blick auf die Frage nach Kindern als bedeutsam erfährt, dann hat sie gute Gründe zu glauben, dass ihr das Haben von Kindern tatsächlich bedeutsam ist und einen Teil ihres Selbst darstellt. Klara hat dann ihre Einstellungen verstanden und kann mit guten Gründen zunächst an ihrem Ambivalenzkonflikt festhalten. Denn sie hat herausgefunden, dass ihre widersprüchlichen Einstellungen sich tatsächlich auf einen Sachverhalt – das Haben von Kindern – richten, und ihr die Einstellungen auf beiden Seiten des Ambivalenzkonflikts bedeutsam sind. Klara ist nun, so wie ich das Beispiel beschrieben habe, der Meinung, dass diese Einstellungen tatsächlich inhärent und notwendig miteinander konfliktieren. Denn ein Familienleben und das Leben, das sie bislang lebt, erscheinen ihr unvereinbar. In einem nächsten Schritt muss Klara nun herausfinden, ob der Ambivalenzkonflikt tatsächlich bestehen bleibt, wenn sie die Grenzen der Welt und ihres Selbst erkundet – ob die Welt tatsächlich so beschaffen ist, dass man nicht unabhängig sein, eine Karriere verfolgen und zugleich Kinder haben kann. Und ob sie selbst so beschaffen ist, dass die beiden Teile ihres Selbst, die ich beschrieben habe, tatsächlich unverrückbar sind.

¹⁸³ Vgl. Friedman 1998 zum Verhältnis von Autonomie und romantischen Beziehungen.

¹⁸⁴ Die Bedingungen sind zugegebenermassen recht allgemein formuliert, aber im Lichte meiner Beschreibungen des Beispiels und vor allem vor dem Hintergrund des letzten Abschnitts, in dem die allgemeinen sozialen Dynamiken schon beschrieben wurden, sollten sie hinreichend verständlich sein.

Bevor ich zur Erkundung von Ambivalenzkonflikten im sozialen Kontext übergehe, möchte ich wie schon im letzten Abschnitt mit einigen allgemeinen Bemerkungen zum Verstehen von Ambivalenzkonflikten im sozialen Kontext schließen. Das scheint mir auch deshalb wichtig, weil ich in den voranstehenden Überlegungen sehr viel dazu gesagt habe, was es heisst zu verstehen, dass einem etwas bedeutsam ist, und inwiefern andere Personen einen darin befördern (wie auch stören) können. Und sehr viel weniger dazu, was es heisst, seinen Ambivalenzkonflikt zu verstehen, und wie andere Personen das Verständnis dieses Ambivalenzkonflikts behindern oder fördern können. Wiederum greife ich dabei auf die Idee der ‚Kultur der Eindeutigkeit‘ zurück, in der Personen mit der Erwartung konfrontiert werden, dass sie sich ganz einer Sache verschreiben und ihren eigenen Weg gehen sollen. Damit einher geht nun nicht nur, dass Personen ihren widersprüchlichen Einstellungen nicht trauen und gar nicht auf die Idee kommen, dass diese etwas mit ihnen zu tun haben und sie sich in einem Ambivalenzkonflikt befinden. Selbst wenn Personen diesen ersten Schritt machen und sich als ambivalent erkennen, kann es ihnen durch das soziale Umfeld sehr schwer gemacht werden, ihren Ambivalenzkonflikt auch zu verstehen, womit gemeint ist, dass sie an beiden Seiten festhalten – beide Seiten als bedeutsam für sich selbst erkennen.

Die Kultur der Eindeutigkeit lässt dies nicht zu: Wenn einer Person etwas bedeutsam ist, dann muss es ihr so unendlich bedeutsam sein, dass ihr nicht auch andere Dinge bedeutsam sein können, die anscheinend im Widerspruch dazu stehen. Wenn es einem wirklich wichtig ist, eine bestimmte Karriere zu verfolgen, dann schliesst dies aus, dass einem auch andere Dinge wichtig sind, die mit dieser Karriere unvereinbar sind. Wenn man einen anderen Menschen wirklich liebt, dann darf einem nicht auch die eigene Unabhängigkeit wichtig sein, darf man gar nicht erwägen, ob man vielleicht auch einen anderen Menschen liebt oder lieben könnte. Dieser ‚Logik der Eindeutigkeit‘ zufolge stellt die Tatsache, dass einem gegensätzliche Dinge wichtig sind, immer schon in Frage, dass einem überhaupt etwas wichtig und mit dem eigenen Selbst in der richtigen Weise verbunden ist. Aber das leuchtet einfach nicht ein, wenn man verstanden hat, dass Ambivalenzkonflikte zunächst einmal eine Behauptung des Selbst sind – dass in ihnen zum Ausdruck

kommt, dass einer Person zwei Teile ihres Selbst wichtig sind, und nicht keiner der beiden.

Natürlich müssen Personen ihre Ambivalenzkonflikte dann erkunden und an einem gewissen Punkt auch Stellung zu ihnen beziehen. Aber man sollte sich selbst und anderen Personen nicht von vorneherein Ambivalenzerfahrungen verbieten, wie es die Kultur der Eindeutigkeit tut, weil Personen dadurch daran gehindert werden, sich in einer tieferen Weise zum Thema zu werden und ihre Einstellungen zu verstehen – womit ein Zuwachs an Autonomie einhergeht, weil das auf diese Weise entwickelte Selbst zwar nicht gleich ein eindeutiges Selbst ist, aber eines, das sich versteht. Wenn eine Gesellschaft oder andere Personen uns daran hindern, unsere Ambivalenzkonflikte zu verstehen, indem sie Eindeutigkeit von uns fordern, die wir in uns (noch) nicht finden oder erreichen können, hindern sie uns an der Ausbildung eines eigenen, autonomen Selbst. Und deshalb kann man sich zu Recht eine Kultur wünschen und sie für sich selbst suchen, in der Ambivalenzkonflikte als Teil der Lebenswelt von Personen akzeptiert werden, was unter anderem bedeutet, dass sie von anderen nicht immer schon in dem Sinne gedeutet werden, dass einer Person nichts wirklich wichtig ist oder dass diese Person nicht versteht, was es heisst, dass etwas ‚wirklich wichtig‘ ist.

Ich habe dieser Deutung von Ambivalenzkonflikten in diesem Abschnitt wiederum meine Deutung entgegengestellt: Vielleicht verstehen die eindeutigen Menschen sich gar nicht auf die richtige Weise, weil sie überhaupt nicht erwägen oder es nicht zulassen, dass andere Dinge ihnen auch bedeutsam sein könnten. Vielleicht geben sie sich zu schnell damit zufrieden, dass ihnen überhaupt *irgendetwas* bedeutsam ist und stellen sich angesichts von Ambivalenzerfahrungen nicht die Frage, ob ihnen dies *wirklich* wichtig ist, und *was genau* daran ihnen eigentlich wichtig ist.¹⁸⁵ Weil Personen dabei am leichtesten an ihrer Eindeutigkeit festhalten können, wenn sie sich anderen Perspektiven und Personen ängstlich ver-

¹⁸⁵ Wie in Kapitel II dargestellt, meint Frankfurt genau dies – dass das Wichtigste ist, dass wir uns überhaupt um etwas sorgen können. Deshalb spielt bei ihm die kritische Aneignung dessen, worum wir uns sorgen, auch keine Rolle. Für diese Aneignung kann nun, wenn meine Überlegungen richtig sind, das Aushalten von und der richtige Umgang mit Ambivalenzkonflikten eine zentrale Rolle spielen.

schliessen und sich den vorherrschenden Vorstellungen der Zeit anschliessen, können sie im Prozess des Verstehens der eigenen Einstellungen auch nicht von anderen Menschen profitieren.¹⁸⁶

3.3 Ambivalenzkonflikte im sozialen Kontext erkunden

Wenn Personen ihre Ambivalenzkonflikte im sozialen Kontext verstanden haben, müssen sie in den Prozess der Erkundung eintreten und sich fragen, wer sie sein und was ihnen bedeutsam sein *könnte*, und wie die Welt aussehen *könnte*, in der ihnen dies bedeutsam ist. Anders gesagt müssen sie sowohl die Grenzen der Welt wie auch die Grenzen ihres Selbst erkunden, um zu sehen, ob sie den Ambivalenzkonflikt vielleicht doch auflösen können. Im letzten Kapitel habe ich in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass Personen von ihrer Phantasie und ihrem Vorstellungsvermögen Gebrauch machen müssen. Dabei habe ich aber auch deutlich gemacht, dass diese Fähigkeiten schnell an ihre Grenzen kommen, weil wir in der Ausübung der Fähigkeit zur Selbsterkundung darauf angewiesen sind, neue Erfahrungen zu machen, was auf den prozesshaften Charakter von Autonomie verweist. Zugleich habe ich in diesem Zusammenhang am Beispiel Pauls schon den sozialen Aspekt ins Spiel gebracht: Dass uns die Welt zum Beispiel als unverrückbar und fest erscheinen kann, weil andere sie auf diese Weise beschreiben; oder dass die Welt oder unser Selbst uns weniger festgefahren erscheinen können, wenn wir mit anderen darüber sprechen oder wir andere Lebensweisen kennenlernen. In diesem Abschnitt werde ich nicht all diese Gedanken noch einmal wiederholen und am Beispiel von Klara durchdeklinieren. Vielmehr konzentriere ich mich auf einige ausgewählte Aspekte, die mir am interessantesten erscheinen.

Im Zuge meiner Erläuterung dessen, was es für Klara heisst, ihre widersprüchlichen Einstellungen zu verstehen, ist der Aspekt der Erkundung des Selbst dabei schon angeklungen, und einige der dort genannten Ideen tauchen im Folgenden

¹⁸⁶ Barvosa-Carter 2007, 10 f. weist darauf hin, dass Personen in unterschiedlicher Weise mit Ambivalenzkonflikten konfrontiert sein können, und führt dies in dem von mir angesprochenen Sinne darauf zurück, dass manche Personen sehr konformistische Leben führen, während die Lebensentwürfe von anderen Personen nicht den vorherrschenden Vorstellungen entsprechen und deshalb konfliktreicher sind.

wieder auf. Das verdankt sich der Tatsache, dass das Beispiel im Unterschied zu dem Fall Pauls davon lebt, dass Klara sich zwar einerseits als ambivalent mit Blick auf ihre *gegenwärtigen* Wünsche und Gefühle erkennt und diese im Lichte ihrer Lebenssituation und ihres sozialen Umfelds zu verstehen versucht. Aber andererseits spielt in diesem Prozess des Verstehens auch schon die Frage, wer Klara denn *sein möchte* und wie sie ihr Leben führen will, eine zentrale Rolle. Wenn sie sich zum Beispiel fragt, wohin ihr bisheriges Leben führen soll, oder das Familienleben als bedeutsam erfährt, weil ihre beste Freundin ein solches Leben führt, weist das schon über ihre gegenwärtigen Gefühle und Wünsche hinaus. Ihr Verstehen *ist* in diesem Bereich immer schon eine Art Erkunden, das angesichts der Ambivalenzerfahrung eine klarere Richtung hat und drängender ist. Wie im Fall des Verstehens gilt nun auch für das Erkunden von Ambivalenzkonflikten im sozialen Kontext, dass andere Personen und das soziale Umfeld einen positiven Beitrag leisten können, die Ausübung der Fähigkeit zur Erkundung des Selbst und der Welt aber auch behindern können. Beides gilt dabei in besonderem Masse für die Personen, mit denen wir schon nahe Beziehungen haben:

Erstens können andere Personen, mit denen wir verbunden sind, uns bei der Erkundung unserer Ambivalenzkonflikte helfen, indem sie uns das Material dafür liefern, dass wir unsere Phantasie und Vorstellungskraft spielen lassen können. Sie helfen uns zu sehen, was auch bedeutsam sein könnte.¹⁸⁷ Das könnte man jetzt als die triviale Behauptung missverstehen, dass wir alleine überhaupt nicht darüber nachdenken können, was auch bedeutsam sein könnte, weshalb sich annehmen liesse, dass Robinson Crusoe nach einer gewissen Zeit ein ziemlich phantasieloser Mensch sein wird, dem nicht mehr viele Dinge bedeutsam sind und der sich langweilt. Oder man könnte die Idee falsch finden, denn einen grossen Stapel Bücher in eine Berghütte mitzunehmen stellt auch erstmal mehr als genug Material für unsere Phantasie zur Verfügung. Wenn es um Phantasie allein geht, scheint es sogar wichtiger, dass wir in einer Welt leben, in der wir Zugang zu allen möglichen Lebensentwürfen haben, und nicht auf die uns nahe stehenden Menschen beschränkt sind.

¹⁸⁷ Vgl. erneut Baumann 2008, Mackenzie 2008 und Westlund 2009.

Aber mit Blick auf die Erkundung von Ambivalenzkonflikten sind häufig vor allem allem die Menschen wichtig, mit denen wir unser Leben teilen. Denn das Material für die Phantasie, das wir aus allen möglichen Quellen schöpfen können, ist oft zu ungeordnet und divers und nicht auf unseren Ambivalenzkonflikt bezogen. Demgegenüber spiegelt sich in unseren Ambivalenzkonflikten aus den im letzten Abschnitt genannten Gründen häufig das, was Menschen bedeutsam finden, die uns nahe sind. Und es geht bei der Erkundung von Ambivalenzkonflikten ja nicht um das spielerische Phantasieren darüber, ob man vielleicht doch Astronaut oder Altbauer werden will, sondern um das eigene Selbst, das schon auf eine bestimmte Weise beschaffen und in einen sozialen Kontext eingebunden ist. Um uns Raum für die Erkundung von Ambivalenzkonflikten zu schaffen, sollten wir also in vielen Fällen zunächst einmal auf das Material zurückgreifen, das uns nahe Menschen liefern.

Zweitens, und dieser Aspekt knüpft unmittelbar an den eben genannten an, können uns nahe Menschen das Material liefern um uns vorzustellen, was für uns bedeutsam sein könnte. Sie können unsere Phantasie in einem positiven Sinne beschränken, insofern sie uns zu vermeiden helfen, dass wir vollkommen unrealistische Vorstellungen darüber entwickeln, wie unser Selbst auch sein könnte. Wenn Klara sich zum Beispiel ausmalen würde, dass sie das Leben als Mutter problemlos mit ihrem bisherigen Leben vereinbaren könnte, dann wird diese Auflösung des Ambivalenzkonflikts wahrscheinlich nicht gut enden – sie bekommt ein Kind, kann nicht mehr ihr früheres Leben führen und bedauert dies. Darauf kann ihre Freundin sie hinweisen, weil sie Klara gut kennt und um sie weiss. Und Klara kann solche Vorstellungen selbst vermeiden, indem sie die Leben ihrer Freundinnen anschaut. Die beste Freundin, die Klara sehr ähnlich ist und nun ein Leben als Mutter führt, wird dabei für Klara eine besonders wertvolle Quelle für die Erkundung ihres Ambivalenzkonflikts sein, denn wenn Klara sie aufmerksam beobachtet, kann sie schon viele Antworten auf die Frage finden, ob und wie sie selbst anders sein könnte.

Drittens können uns Menschen, mit denen wir verbunden sind, schliesslich dabei helfen, unsere Ambivalenzkonflikte *mutig* zu erkunden und uns andererseits davor

warnen, zu *tollkühn* dabei zu sein. Wenn die Freundin Klara ermuntert, ihr widersprüchliches Erleben zuzulassen und sich die Zeit zu nehmen, wenn sie ihr zuhört und sie ernst nimmt, dann gibt sie ihr Sicherheit und Stabilität, die Klara in dieser Phase ihres Lebens besonders braucht. Ebenso kann die Freundin Klara aber auch helfen, sich nicht in diesem Ambivalenzkonflikt zu verlieren, indem sie ihr möglichst anschaulich vor Augen führt, wie das Leben als Mutter aussieht, welche Schwierigkeiten und Freuden es beinhaltet, und indem sie im Gespräch mit Klara bleibt, sie manchmal daran erinnert, dass sie an einem bestimmten Punkt nicht weiterkommen wird und eine Entscheidung fällen muss.

Um ihre Ambivalenzkonflikte zu erkunden, sollten Personen also ein Umfeld suchen, in dem sie von ihrer Phantasie und ihrer Vorstellungskraft Gebrauch machen können, in dem sie Erfahrungen machen und spielerisch mit sich und der Welt umgehen können, wozu sie häufig die Unterstützung anderer Personen brauchen, die sie darin bestärken und tragen. Zugleich sollten Personen die Auseinandersetzung mit anderen suchen, damit die Erkundung des Ambivalenzkonflikts nicht grenzenlos ist und an die Realität zurückgebunden wird. Nur dann können Personen im Prozess des Erkundens auf konstruktive Weise mit ihren Ambivalenzkonflikten umgehen, und nur dann kann die Erkundung von Ambivalenzkonflikten als Zugewinn an Autonomie beschrieben werden.

Wie schon im Fall des Verstehens von Ambivalenzkonflikten entsprechen nun den positiven Beiträgen, die das soziale Umfeld für die Erkundung von Ambivalenzkonflikten leisten kann, auf der anderen Seite auch bestimmte Gefahren und Bedrohungen. Gerade diejenigen Menschen, die unsere Selbsterkundung am meisten befördern können, können uns dabei am effektivsten daran hindern, indem sie etwa unsere Phantasie dadurch stilllegen, dass sie eine Art Drohkulisse aufbauen, oder uns vor Entscheidungen stellen, auch wenn wir noch nicht zu ihnen bereit sind. Wenn der Freund zu Klara sagt, dass er sie sich nicht mit Kindern vorstellen kann – und dies eigentlich überhaupt nicht in Erwägung zieht, weil er selbst viel zu viel Angst davor hat, sich mit diesem Thema auseinanderzusetzen – dann wird es Klara schwer fallen, ihre Phantasie spielen zu lassen. Schliesslich ist es ja der Freund, mit dem sie vielleicht Kinder haben möchte, und wenn er sich

dem Prozess der Erkundung dieser Frage vollständig verweigert, fühlt Klara sich allein gelassen und verliert leicht den Mut, ihren Ambivalenzkonflikt zu erkunden. Deshalb werden Menschen ja häufig so wütend, wenn diejenigen, die ihnen nahe sind, sich überhaupt nicht mit ihnen zusammen die Zukunft ausmalen wollen, was damit zu tun haben kann, dass sie einfach ängstlich sind, aber auch damit, dass es ihnen gleichgültig ist oder dass sie ganz andere Pläne haben. Ebenso wird Klara keinen Raum für die Erkundung ihres Ambivalenzkonflikts finden, wenn sie durch die Eltern oder andere Menschen ständig mit der Erwartungshaltung konfrontiert ist, doch möglichst bald Kinder zu bekommen, weil es nun Zeit dafür sei, oder wenn sie sich ausschliesslich in Kontexten aufhält, in denen ein Leben mit Kindern als die einzig sinnvolle Lebensform angesehen wird.

Personen sollten deshalb zu erkennen versuchen, wann Beziehungen mit anderen Menschen sie daran hindern, sich zu entwickeln, sich selbst zu vertrauen und wertzuschätzen, und wann soziale Umgebungen ihnen keinen Raum zum Nachdenken und für neue Erfahrungen lassen, was die Ausübung ihrer Fähigkeiten zur Selbsterkundung erschwert. Dies zu erkennen ist nicht immer ganz leicht, denn gerade in Nahbeziehungen gehen wir zunächst davon aus, dass andere Personen uns zuhören, uns wohlgesonnen sind und sich unsere Anliegen und Wünsche in einem bestimmten Grade zu ihren eigenen machen – das heisst es unter anderem, in einer Vertrauensbeziehung zu stehen.¹⁸⁸ Aber wenn Personen merken, dass andere Personen nicht versuchen, sich in ihre Perspektive hineinzuversetzen, in keinen Dialog eintreten, sie nicht in der Auseinandersetzung mit dem Ambivalenzkonflikt bestärken oder sofort klare Entscheidungen einfordern, was oft mit Gefühlen von Beklommenheit, Enge und Mutlosigkeit einhergeht, dann haben sie guten Grund, für eine Zeit Abstand zu diesen Personen zu halten und sich andere Kontexte und Personen zu suchen, die ihnen die Erkundung ihrer Ambivalenzkonflikte ermöglichen.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Vgl. hierzu etwa Jones 1998 und Budnik 2018a.

¹⁸⁹ Diese Charakterisierung der Haltung, mit der andere Personen uns begegnen sollten, damit wir die für Autonomie relevanten Fähigkeiten ausüben können, ist klarerweise angelehnt an die Bedingungen, welche vor allem die intersubjektiven relationalen Theorien betonen. Ich komme darauf am Ende dieses Kapitels noch einmal zurück.

Wie in den vorangegangenen Abschnitten will ich diese Überlegungen abschliessend in einen Zusammenhang zur ‚Kultur der Eindeutigkeit‘ stellen. Wie deutlich geworden sein sollte, steht die Forderung nach Eindeutigkeit der Erkundung von Ambivalenzkonflikten im Weg, denn sie schliesst aus, dass Personen auf spielerische und offene Weise mit sich und der Welt umgehen. Wenn Personen in einer Kultur leben, in der das vorherrschende Ideal darin besteht, dass Menschen immer schon wissen, was sie wollen, und in denen Zweifel oder das Ausprobieren und Erkunden anderer Lebensentwürfe nicht getragen oder sogar immer schon sanktioniert werden, dann kann dies ihre Auseinandersetzung mit Ambivalenzkonflikten und zugleich die Entwicklung und Behauptung ihres autonomen Selbst bedrohen. Personen werden in einer solchen Kultur häufig ängstlich bleiben und zu schnell eine Eindeutigkeit erzwingen oder erschaffen, die aber nicht immer ein Zuhause für sie sein wird. Schliesslich wird das widersprüchliche Fühlen und Wollen in vielen Fällen in verschiedener Weise wieder auftauchen, etwa als Erschöpfung, Entfremdung oder Depression, die wie gesagt manchmal unerkannte oder unverstandene Ambivalenzkonflikte maskieren und die Autonomie von Personen untergraben können. In diesem Lichte ist mit Blick auf die Autonomie von Personen eine Gesellschaft wünschenswert, in der nicht nur eine Pluralität von Lebensentwürfen existiert und akzeptiert wird, sondern in der Personen – besonders von ihnen Nahestehenden – im Umgang mit ihren Ambivalenzkonflikten getragen werden, in denen ihnen zugehört und Raum für die Erkundung gegeben wird. Auch wenn dieses Zulassen und die Offenheit, wie ich gleich ausführen werde, nicht unbegrenzt sein und nicht ohne Rücksicht auf von den Ambivalenzkonflikten direkt oder indirekt betroffenen Personen eingefordert werden sollte.

3.4. Im sozialen Kontext Stellung zu Ambivalenzkonflikten beziehen

Wenn Personen ihre Ambivalenzkonflikte im sozialen Kontext erkannt, verstanden und erkundet haben, und die Ambivalenzkonflikte in diesem Prozess bestehen geblieben sind oder sich sogar erhärtet haben, dann müssen sie an einem bestimmten Punkt Stellung zu diesen beziehen. Darin habe ich Frankfurt schon an verschiedener Stelle zugestimmt: Ambivalenzkonflikte sind nicht etwas, das autonome Personen hinnehmen und mit denen sie einfach weiterleben können. Vielmehr

sind die beschriebenen Prozesse des Verstehens und Erkundens gerade dadurch angetrieben, dass Personen sich in einem Konflikt befinden und ‚in ihrem Selbst‘ herausgefordert sind. Gegen Frankfurt habe ich in diesem Kapitel jedoch wiederum zu zeigen versucht, dass Personen sich nicht so schnell wie möglich auf eine Seite des Konfliktes schlagen sollten, sondern dass das Festhalten an und die Auseinandersetzung mit Ambivalenzkonflikten eine Behauptung des autonomen Selbst darstellen kann. Dabei sind Personen ihren Ambivalenzkonflikten nicht hilflos ausgeliefert sind, sondern sie können anhand der benannten Fähigkeiten eine aktive Rolle spielen. Die Ausübung dieser Fähigkeiten hat sich im von Frankfurt vollständig ausgeblendeten sozialen Kontext als manchmal anspruchsvoll und schwierig herausstellt, insofern autonome Personen die sozialen Dynamiken erst einmal erkennen müssen.

Mit Blick auf die spezifische These von Frankfurt, dass Ambivalenz und Autonomie unvereinbar sind, habe ich bis zu diesem Punkt gezeigt, dass der Zustand der Ambivalenz mit Autonomie vereinbar ist und Personen sich in einem Ambivalenzkonflikt befinden können, ohne dass damit notwendig ihre Autonomie bedroht ist. Abschliessend werde ich nun die Fragen diskutieren, wie lange Personen in ihrem Ambivalenzkonflikt *bleiben* sollten, und was es bedeutet, im sozialen Kontext einen Ambivalenzkonflikt in das Selbst zu integrieren oder sich resolut für eine Seite zu entscheiden – dies sind, zur Erinnerung, die zwei Weisen der Stellungnahme zu Ambivalenzkonflikten, die ich im letzten Kapitel eingeführt habe. Dabei wird sich zeigen, dass diese Fragen keine allgemeinen Antworten zulassen: Wann der Zeitpunkt für eine Stellungnahme gekommen ist, hängt von dem Inhalt und der spezifischen Natur des Ambivalenzkonflikts, von den involvierten Personen und dem sozialen Kontext sowie von dem von Person zu Person unterschiedlich hohen Grad an Ambivalenztoleranz ab; und diese Faktoren spielen auch eine zentrale Rolle für die Frage, ob Personen einen Ambivalenzkonflikt integrieren oder sich resolut für eine Seite entscheiden können oder sollen. Dies möchte ich zunächst am Beispiel Klaras illustrieren.¹⁹⁰

¹⁹⁰ Vgl. ähnlich Rorty 2009.

Klara steht vor der Frage, ob sie Kinder haben und eine Familie gründen möchte, und sie hat herausgefunden, dass sie auf beiden Seiten des Konfliktes steht – dass sie zugleich Kinder haben möchte, aber auch ihr gewohntes Leben, das zumindest in Teilen unvereinbar mit dem Familienleben ist, weiterleben möchte. Wann sollte sie nun die Prozesse des Verstehens und Erkundens beenden? Und wie kann sie überhaupt zu einer Stellungnahme kommen? Mit Blick auf die zweite Frage haben einige PhilosophInnen in neuerer Zeit argumentiert, dass gerade die Entscheidung für oder gegen Kinder unmöglich rational (im herkömmlichen Verständnis von Rationalität) sein könne.¹⁹¹ Weil die eigene Identität sich durch das Haben von Kindern in einer Weise verändere, die unmöglich absehbar sei, sei es Personen unmöglich, auf Grundlage ihrer gegenwärtigen oder antizipierten Wünsche und Projekte eine rationale Entscheidung zu treffen. In diesem Sinne könnte man nun auch mit Blick auf mein Beispiel von Klara argumentieren, dass all das Nachdenken und Erkunden letztlich müssig sind, und die von Frankfurt vorgeschlagene Lösung, sich einfach für eine Seite zu entscheiden, richtig finden.

Aber dieser Einwand beruht auf einem Missverständnis, denn es geht mir nicht in erster Linie um die Rationalität dieser Entscheidung. Man könnte sogar sagen, dass die Frage nach Rationalität etwas seltsam klingt, ähnlich wie die Frage nach einem „rationalen Suizid“ zumindest für einige befremdlich klingt. Nicht, weil man solche Entscheidungen möglicherweise nicht doch rational nennen könnte, sondern eher aufgrund des seltsamen Bedürfnisses, auch in solchen Entscheidungen alles ‚richtig‘ zu machen. Für Klara geht es aber um etwas anderes, nämlich darum, dass es ihre *eigene* Entscheidung und ihr *eigenes* Leben ist. Mit Blick auf diese Frage scheint der Ratschlag nun schlicht falsch, dass man sich einfach für etwas entscheiden sollte, um dann mit seinem ‚neuen Selbst‘ gewissermassen ein Einverständnis zu finden und die Entscheidung auch nicht mehr bedauern zu können.¹⁹² Dass Klara ihren Ambivalenzkonflikt vor einer Stellungnahme zu verstehen und erkunden versucht hat, stellt dabei sicher, dass es in gewisser Weise im-

¹⁹¹ Ich denke hier vor allem an die Arbeiten von L.A. Paul, die von „epistemically transformative experiences“ spricht. Vgl. etwa Paul 2015.

¹⁹² Vgl. Wallace 2013 für eine ausführliche Diskussion von Bedauern mit Blick auf solche Entscheidungen.

mer ihre eigene Entscheidung und ihr eigenes Leben sind, denn beide Seiten hat sie sich auf diese Weise auf eine tiefere Weise angeeignet.

Weil es um die Gründung einer Familie geht, kann Klara klarerweise nicht unbegrenzt an ihrem Ambivalenzkonflikt festhalten, denn irgendwann ist der Zeitpunkt gekommen, an dem es ‚zu spät‘ ist, an dem sie keine Kinder mehr haben kann. Man könnte deshalb auch sagen, dass eine Integration des Ambivalenzkonflikts in diesem spezifischen Fall keine Option ist, denn das hiesse, sich Zeit seines Lebens selbst im Weg zu stehen, ständig das eine oder das andere ‚verpasste Leben‘ zu bedauern. Das heisst jedoch nicht, dass Klara nicht mit guten Gründen *für eine längere Zeit* ambivalent bleiben kann oder sollte. Ob dies angemessen ist, hängt unter anderem davon ab, wie lange sie mit dieser Unklarheit leben möchte und wie sich dies auf ihre Beziehung zu dem Freund auswirkt. Einerseits ist die Entscheidung für oder gegen Kinder am Ende zwar ihre eigene, aber in ihrer Situation ist es auch eine gemeinsame Entscheidung, denn sie will mit dem Freund zusammen eine Familie gründen. Wenn dieser sich einem Gespräch verweigert oder sich klar gegen eine Familie ausspricht, kann der Ambivalenzkonflikt sich dabei verändern und ausweiten, denn plötzlich steht auch die Beziehung in Frage, die Klara wichtig ist. Für eine Zeit ambivalent zu bleiben kann für Klara hier die Funktion haben, sich noch nicht festzulegen, in sich zu horchen und sich in gewissem Masse vor Enttäuschung und vor einem ‚Zusammenbruch ihrer Welt‘ zu schützen.¹⁹³

Aber irgendwann wird der Zeitpunkt kommen, an dem das Festhalten an ihrem Ambivalenzkonflikt keine konstruktive Rolle mehr in Klaras Leben spielen wird, und hier scheint tatsächlich eine resolute Entscheidung für eine der beiden Seiten die richtige Art der Stellungnahme zu sein. Diese kann verschiedene Formen annehmen: Wenn Klara sich für die Gründung einer Familie entscheidet, dann wird es ihre eigene Entscheidung sein und sie verpflichtet sich darauf, dass sie es später nicht bedauern wird, wenn sie nicht einfach gehen und kommen kann, wann sie

¹⁹³ An diesem Punkt deutet sich eine Funktion von Ambivalenzkonflikten an, die sich viele nicht ganz entschiedene Menschen oder Paare zunutze zu machen scheinen: Ambivalent mit Blick auf den Kinderwunsch zu sein kann zum Beispiel auch eine Art Schutz vor der Enttäuschung sein, wenn der Kinderwunsch nicht erfüllt werden kann.

will, weil ein Kind auf sie wartet und ihre Fürsorge braucht. Wenn sie sich für die andere Seite des Ambivalenzkonflikts entscheidet, gegen Kinder, dann wird sie sich zunächst einen festen Standpunkt geschaffen haben, der ihr eine stabile Perspektive auf (wahrscheinlich) wieder auftauchende Zweifel und Bedenken gegenüber einem Leben ohne Kinder verschafft. Die Stellungnahme bedeutet in diesem Fall nicht, dass die Frage für immer aus Klaras Leben verschwunden ist – es könnte zum Beispiel sein, dass die Entscheidung gegen Kinder dazu führt, dass Klara nach einiger Zeit, oder zum Beispiel in einer neuen Beziehung, wieder auf ganz neue Weise über sie nachdenken kann. In beiden Fällen ist die resolute Entscheidung für eine der beiden Seiten jedenfalls eine ganz andere Entscheidung als diejenige, die Frankfurt vorzuschweben scheint. Sie ist das Ergebnis des Verstehens und Erkundens des Ambivalenzkonflikts, und diese *Prozesse* spielen eine zentrale Rolle für die Autonomie von Klara, mehr als die bloße Tatsache, dass sie danach ein (in Frankfurts Sinne) eindeutiges Selbst besitzt.

Ich habe am Beispiel Klaras illustriert, inwiefern sowohl der Zeitpunkt der Stellungnahme wie auch die Art der Stellungnahme vom Inhalt des Ambivalenzkonflikts, von dem sozialen Umfeld sowie den betroffenen Personen und von der jeweiligen Ambivalenztoleranz der betroffenen Personen abhängen. Weil Klaras Beispiel nun vor allem ein Beispiel für eine resolute Entscheidung für eine der beiden Seiten ist, möchte ich an dieser Stelle andere Beispiele hinzunehmen, die von Edwina Barvosa-Carter als Fälle der Möglichkeit der Integration von Ambivalenzkonflikten in das autonome Selbst in die Diskussion eingeführt worden sind.

Barvosa-Carter knüpft in ihrer Diskussion an feministische Arbeiten zu Identität und Autonomie an, in denen das Konzept der „mestizia autonomy“ und des „mestizia consciousness“ eine zentrale Rolle spielen.¹⁹⁴ Gemeint ist damit, dass Personen in verschiedenen Bereichen ihres Lebens wie zum Beispiel Religion, Ethnizität, Gender, sexuelle Orientierung etc. unterschiedliche Identitäten haben können, die konfliktreich und teilweise widersprüchlich sind.¹⁹⁵ Die Autonomie, von der

¹⁹⁴ Barvosa-Carter 2007, 6 ff.

¹⁹⁵ Vgl. auch Copp 2002 zum Begriff der sozialen Identität.

hier die Rede ist, meint dabei die Fähigkeit, sich solchen Konflikten nicht zu verweigern, sondern spielerisch mit den verschiedenen Identitäten umzugehen und zwischen ihnen hin- und herzuwechseln.¹⁹⁶ In diesem Zusammenhang spielen Zustände der Ambivalenz und der Ambiguität nach Barvosa-Carter eine zentrale Rolle, und einiges von dem, was sie dabei zu der konstruktiven Rolle von Ambivalenzkonflikten sagt, entspricht – wie im Zuge meiner Argumentation schon vermerkt – den voranstehenden Überlegungen zur Ausübung der Fähigkeiten des Verstehens und Erkundens von Ambivalenzkonflikten im sozialen Kontext – etwa mit Blick auf die kreative Funktion von Ambivalenzkonflikten und das Potenzial von divergentem Denken („characterized by movement away from set patterns and goals and toward a more whole perspective, one that includes rather than excludes“).¹⁹⁷

Barvosa-Carter nennt nun verschiedene Beispiele, in denen Personen sich mit verschiedenen und widersprüchlichen Aspekten ihrer sozialen Identitäten identifizieren und damit ambivalent bleiben. Darunter sind etwa eine Frau, die sich als „Chicana, an American woman, a lesbian and a Native American“ versteht und beständig mit Widersprüchen konfrontiert ist.¹⁹⁸ Oder die mexikanisch-amerikanische Patricia, die sich sowohl mit ihrer Rolle als Chicana identifiziert, welche sich um die Familie kümmert und für den Haushalt zu sorgen hat, aber zugleich die Universität besuchen will, um eine Ausbildung zu haben, was Teile ihrer Familie für unvereinbar mit ihrer Rolle als Frau ansehen.¹⁹⁹ Für beide Fälle gilt, dass Teile des Selbst oder der Identität(en) inhärent konfligieren. Dabei liegt der Ort der Ambivalenz allerdings primär in den sozialen Rollenbildern und nicht unmittelbar in den Personen selbst: Weil sich die beiden Frauen mit den jeweiligen Kulturen und Rollenbildern identifizieren, bleiben sie ambivalent, was es ihnen Barvosa-Carter zufolge ermöglicht, sich weiterhin beiden Kulturen zugehörig zu fühlen, auch wenn sie Teile dieser ablehnen. Ambivalent zu bleiben soll

¹⁹⁶ Vgl. hierzu auch Meyers 2000b, 2005a und 2005b.

¹⁹⁷ Barvosa-Carter 2007, 8.

¹⁹⁸ Ibid., 10.

¹⁹⁹ Ibid., 12 ff.

hier anders gesagt eine autonome Weise sein, widersprüchliche Identitäten zusammen zu halten und in einem Standpunkt zu vereinen.

Die Beispiele von Barvora-Carter geben eine Idee davon, was es heissen kann, einen Ambivalenzkonflikt in sein Selbst zu integrieren und damit seine Autonomie zu bewahren: Personen können sich mit beiden Seiten ihres Ambivalenzkonflikts in einem Grade identifizieren, der es ihnen aus ihrer Perspektive unmöglich macht, sich auf eine Seite des Konfliktes zu schlagen. Ambivalent zu bleiben stellt dabei eine Art integrierten, wenn auch nicht eindeutigen, Standpunkt dar, mit Hilfe dessen sich Personen, so könnte man sagen, am wenigsten von ihrem autonomen Selbst entfernen. Die Beispiele weisen dabei in besonderer Weise auf den wichtigen Punkt hin, dass ambivalent zu sein eine ‚gesunde Reaktion‘ auf eine Welt sein kann, die ein eindeutiges Selbst verhindert.

Dass Personen in einer solchen Situation zunächst einmal ambivalent bleiben sollten, scheint dabei ein guter Ratschlag zu sein. Allerdings glaube ich, dass es gerade mit Blick auf die spezifischen Beispiele von Barvosa-Carter etwas unglücklich ist zu sagen, dass Personen für immer und ohne Probleme in solchen Ambivalenzkonflikten bleiben können oder sollten. Denn trotz ihrer konstruktiven Rolle für die Entwicklung und Behauptung der eigenen Identität bedeuten solche Ambivalenzkonflikte doch immer, dass eine Spannung bestehen bleibt, dass man nicht so leben kann, wie man es selbst am liebsten würde. Personen, denen ihre Ambivalenz in der beschriebenen Weise sozusagen von aussen aufgezwungen wird, haben deshalb meiner Meinung nach immer auch einen Grund, auf die Auflösung dieses Ambivalenzkonflikts hinzuwirken.²⁰⁰ Sich in einem Ambivalenzkonflikt dieser Art zu befinden, stellt dabei nicht einen Anlass dar, sich selbst zum Thema zu werden, sondern vielmehr einen Anlass, eine Veränderung der sozialen Umgebung anzustreben.

Dieses Bedenken sollte wiederum nicht so verstanden, dass letztlich doch Frankfurt Recht zu geben ist, demzufolge wir immer Eindeutigkeit herstellen sollten.

²⁰⁰ Dies gilt auch für die Überlegungen von Beate Rössler, die Barvosa-Carter an dieser Stelle weitgehend zu folgen scheint (vgl. Rössler 2017, Kap. 2). Den hier formulierten kritischen Einwand macht in ähnlicher Form auch Budnik in seiner Rezension von Rösslers Buch, vgl. Budnik 2018b, 245 ff.

Wie gesagt halte ich es für richtig, dass Personen in manchen Situationen ambivalent bleiben und damit ihr autonomes Selbst behaupten sollten. Mein Einwand bezieht sich nur auf die spezifischen Beispiele von Barvosa-Carter, und es sind andere Fälle der Integration denkbar, in denen ein Ambivalenzkonflikt nicht vor allem eine Reaktion auf die Welt, sondern eher ein Ausdruck eines inneren Konflikts ist. Dabei gilt allerdings immer, dass die Integration von Ambivalenzkonflikten eine Art Abwägung ist, bei der das Festhalten an dem eigenen autonomen Selbst und die Möglichkeit, das eigene Leben möglichst autonom *leben* zu können, in einer Spannung zueinander stehen können. In manchen Fällen scheint es mir aber richtig zu sagen, dass die einzige Weise, sich selbst nicht zu ‚verraten‘, darin besteht, ambivalent zu bleiben und den Ambivalenzkonflikt in sein Selbst zu integrieren.²⁰¹

4. Zusammenfassung

Ich habe das Kapitel mit der Debatte um soziale Bedingungen von Autonomie begonnen und dort eine kausale Lesart vorgeschlagen, derzufolge Personen in ihrer Autonomie zwar in vielfältiger Weise von anderen Personen befördert oder behindert werden können, sie in ihrer Autonomie aber nicht auf das Vorliegen bestimmter sozialer Tatsachen oder das Bestehen bestimmter Formen von Beziehungen zu anderen Personen zu jedem Zeitpunkt angewiesen sind. Autonome Personen müssen dabei, so meine in den voranstehenden Abschnitten erläuterte These, die sozialen Dynamiken, denen die Ausübung der Fähigkeiten zum Erkennen, Verstehen und Erkunden von Ambivalenzkonflikten unterliegt, erkennen und sich diese konstruktiv zunutze machen.

In meiner Diskussion und meinen Verweisen auf die ‚Kultur der Eindeutigkeit‘ sollte dabei deutlich geworden sein, dass ich viele der von den Vertretern konstitutiv-relationaler Ansätze genannten Bedingungen für plausibel und informativ halte: So spielen Vertrauensbeziehungen, in denen uns Personen zuhören und unsere Perspektive zu verstehen versuchen, eine zentrale Rolle für das Verstehen

²⁰¹ Vgl. auch Gunnarsson 2014.

und Erkunden von Ambivalenzkonflikten; auch sollten Personen im Umgang mit ihren Ambivalenzkonflikten Beziehungen oder Kontexte suchen, in denen ihre Perspektive akzeptiert und wertgeschätzt wird, damit sie für Autonomie wichtige Haltungen wie Selbstvertrauen und Wertschätzung der eigenen Person entwickeln können; und schliesslich wurde deutlich, dass ein soziales Umfeld, in dem eine Pluralität von Lebensentwürfen zugelassen und akzeptiert wird, die Erkundung von Ambivalenzkonflikten und die Autonomie von Personen befördert. Aber es ist, um dies noch einmal zu betonen, ein wichtiger Unterschied zu sagen, dass solche Beziehungen und sozialen Umfeld der Autonomie von Personen *befördern*, oder ob ihre Autonomie dadurch *konstituiert* wird – und meine Diskussion hat hoffentlich plausibel gemacht, warum die erste kausale Lesart vorzuziehen ist.

Eine zentrale Rolle in meiner Argumentation spielte dabei wie schon im letzten Kapitel die Idee, dass Autonomie als wesentlich prozesshaft zu verstehen ist. Aus dieser Perspektive kann erklärt werden, warum Personen auf autonome Weise in einem Ambivalenzkonflikt bleiben können und sich diesen für die Entwicklung und Behauptung ihres autonomen Selbst konstruktiv zunutze machen können. Und gerade an dem Beispiel Klaras wurde deutlich, dass einer Stellungnahme häufig längere Prozesse vorausgehen müssen, und dass die Sichtweise, ihre Autonomie nicht an einzelnen Zeitpunkten, sondern an der Ausübung der Fähigkeiten über die Zeit festzumachen, plausibel ist.

An zwei Beispielen habe ich abschliessend erläutert, inwiefern der Zeitpunkt und die Art der Stellungnahme zu Ambivalenzkonflikten nicht allgemein bestimmt werden können, sondern jeweils vom Inhalt des Ambivalenzkonflikts, dem sozialen Kontext und der Ambivalenztoleranz der betroffenen Personen abhängen. In diesem Zusammenhang habe ich meine Überlegungen wieder in die Diskussion von Frankfurts These eingeordnet und für die Möglichkeit argumentiert, dass eine Weise der autonomen Stellungnahme zu Ambivalenzkonflikten darin besteht, dass Personen einen Ambivalenzkonflikt in ihr Selbst integrieren.

Kapitel VI: Autonomie und Ambivalenz im Lebenskontext

1. Zusammenfassung der Argumentation

Ich habe diese Arbeit mit der Beobachtung begonnen, dass Ambivalenzkonflikte Bestandteil des Lebens vieler Menschen sind und dabei häufig als eine notwendige Störung ihrer Autonomie betrachtet werden. Das dahinter stehende Bild des autonomen Selbst als einem ängstlichen, beständigen und eindeutigen Selbst, das durch Ambivalenzkonflikte in seiner Eindeutigkeit bedroht ist und immer versucht, diese möglichst schnell loszuwerden, habe ich dabei anhand einer systematischen Darstellung der einflussreichen Arbeiten von Harry Frankfurt herausgearbeitet. Ambivalenz stellt Frankfurt zufolge einen zentralen Gegenbegriff zu Autonomie dar, weil ambivalente Personen sich nicht von ganzem Herzen mit ihren identitätskonstituierenden Projekten und Anliegen identifizieren können und ihnen damit ein stabiles Selbst fehlt, das eine notwendige Voraussetzung für das Führen eines autonomen Lebens ist. Sein Ratschlag lautet entsprechend, dass Personen Ambivalenzkonflikte möglichst vermeiden und diese ansonsten so schnell wie möglich überwinden sollten, indem sie sich auf eine Seite des Konflikts schlagen und damit die gestörte Eindeutigkeit ihres Selbst wiederherstellen – ein Ratschlag, der wie gezeigt auch in anderen einflussreichen Theorien der Autonomie explizit oder implizit immer wieder gegeben wird.

Diesem Ratschlag und der These, dass Autonomie und Zustände der Ambivalenz unvereinbar sind, habe ich dann ausgehend von Beispielen eine alternative Deutung entgegen gestellt. Das Erkennen von und Festhalten an Ambivalenzkonflikten kann danach zunächst einmal eine Behauptung des Selbst darstellen, und Ambivalenzkonflikte können eine konstruktive Rolle für die Ausbildung und Aneignung des eigenen Selbst und für das Führen eines im emphatischen Sinne eigenen Lebens spielen. Die zentrale methodische Idee meiner Arbeit lautete dabei, dass sich aus der Betrachtung des angemessenen Umgangs mit Ambivalenzkonflikten Bedingungen gewinnen lassen, die als allgemeine Bedingungen von Autonomie gedeutet werden können. Auf diesem Wege habe ich das Bild eines autonomen Selbst als einem mutigen, verstehenden und lebendigen Selbst entwickelt, in dem

Autonomie über ein Bündel von eng miteinander zusammenhängenden Fähigkeiten bestimmt wird: Um mit ihren Ambivalenzkonflikten auf autonome Weise umgehen zu können, müssen Personen die Fähigkeiten zur Selbsterkenntnis, zum Selbstverständnis und zur Selbsterkundung sowie die Fähigkeiten zum Resolut-Sein und zur Integration besitzen. In einem ersten Schritt habe ich erläutert, wie diese Fähigkeiten genauer zu verstehen sind und was Personen für deren Ausübung tun und können müssen, um dann in einem zweiten Schritt die sozialen Dynamiken herauszuarbeiten, denen die Ausübung dieser Fähigkeiten im sozialen Kontext unterliegt. Im Zuge dieser Argumentation habe ich dabei auch zu plausibilisieren versucht, dass Autonomie als wesentlich *prozesshaft* verstanden werden sollte, d. h. die erfolgreiche Ausübung der benannten Fähigkeiten über die Zeit hinweg beschreibt.

Autonome Personen sollten in dem von mir gezeichneten Bild unter anderem ein offenes Verhältnis zu sich selbst unterhalten, ihren Einstellungen grundsätzlich vertrauen und sich selbst kennen, ihre (widersprüchlichen) Einstellungen im Lichte ihrer Lebensgeschichte zu verstehen versuchen und sie mit anderen Einstellungen in einen Zusammenhang bringen, und sie sollten Vorstellungskraft sowie Phantasie besitzen und offen für neue Erfahrungen sein. Mit Blick auf den sozialen Kontext sollten sie versuchen, die sozialen Dynamiken zu erkennen, denen die Ausübung der Fähigkeiten unterliegt, und sich diese konstruktiv zunutze machen. Eine wichtige Rolle spielen in diesem Zusammenhang unter anderem vertrauensvolle Beziehungen zu anderen Menschen, in denen Personen zugehört und ihre Perspektive ernst genommen und akzeptiert wird, sowie soziale Kontexte, in denen es eine Pluralität an akzeptierten Lebensentwürfen und Raum für die Erkundung des eigenen Selbst und der Welt gibt. In Abgrenzung zu Vertretern konstitutiv-relationaler Ansätze von Autonomie habe ich allerdings argumentiert, dass diese sozialen Bedingungen von Autonomie in einem *kausalen Sinne* zu interpretieren sind, d. h. in die Bestimmung von Autonomie keine Bedingungen aufgenommen werden müssen, in denen das Vorliegen bestimmter sozialer Beziehungen oder sozialer Tatsachen zu bestimmten Zeitpunkten gefordert wird.

Mit Blick auf die spezifische Frage nach dem Verhältnis von Autonomie und Ambivalenz habe ich schliesslich zwei Antworten gegeben, die im Widerspruch zu der von Frankfurt und anderen vertretenen Unvereinbarkeitsthese stehen: *Ers- tens* können Personen für eine bestimmte Zeit ambivalent und zugleich autonom sein (bzw. sie sollten manchmal sogar aus Gründen ihrer Autonomie an ihren Ambivalenzkonflikten festhalten), weil Zustände der Ambivalenz nicht die als prozesshaft verstandene Ausübung der für Autonomie relevanten Fähigkeiten untergräbt. Nur weil Frankfurt, wie viele PhilosophInnen in der Debatte, von vorne- herein eine rein synchrone Betrachtungsweise wählt und Autonomie als eine syn- chrone Eigenschaft der Struktur des Willens von Personen zu einem bestimmten Zeitpunkt versteht, kann er diese erste Form der Vereinbarkeit von Autonomie und Ambivalenz nicht berücksichtigen. *Zweitens* ist es in manchen Fällen mit der Autonomie von Personen vereinbar, dass sie dauerhaft ambivalent bleiben, indem sie den Ambivalenzkonflikt in ihr Selbst integrieren, das dann zwar kein eindeuti- ges, aber dennoch ein integriertes Selbst ist, das ein autonomes Leben führen kann. Ob eine solche Integration möglich ist oder ob doch eine resolute Entschei- dung für eine der beiden Seiten gefordert ist, hängt dabei vom Inhalt und der Na- tur des Ambivalenzkonflikts, von der jeweiligen Ambivalenztoleranz von Perso- nen und nicht zuletzt von dem sozialen Kontext und den Beziehungen zu anderen Personen ab, die von dem Ambivalenzkonflikt betroffen sind.

Um die hier vertretene Auffassung und das dahinter stehende Bild von Autonomie zu schärfen und bestimmte Aspekte zu klären, möchte ich nun abschliessend eini- ge mögliche Einwände und Fragen diskutieren, in denen zentrale Aspekte meiner Argumentation noch einmal auf direkte und systematische Weise angesprochen werden. Ich betrachte dabei zunächst Einwände zum Begriff, zur Rolle und zur Bedeutung von Ambivalenzkonflikten, um dann im letzten Abschnitt in einer Art Ausblick eine kurze kritische Einordnung meines Bildes personaler Autonomie in die allgemeine Debatte vorzunehmen.

2. Begriff, Rolle und Bedeutung von Ambivalenzkonflikten – Diskussion

In der Definition von Ambivalenzkonflikten bin ich Frankfurt darin gefolgt, sie einerseits als Konflikte innerhalb des Selbst mit Blick auf zentrale (identitätskonstituierende) Bereiche des Lebens zu verstehen, die andererseits notwendig und inhärent sind, sich also nicht einfach dadurch auflösen lassen, dass man die konfligierenden Einstellungen in eine Ordnung bringt. Aber erfüllen manche meiner Beispiele, so ein *erster* Einwand, die zweite Bedingung tatsächlich? Schliesslich habe ich etwa im Zusammenhang mit dem Beispiel von Paul die Möglichkeit aufgezeigt, dass sich sein Ambivalenzkonflikt im Zuge der Erkundung auflösen kann und ihm Wege offen stehen, auf beiden Seiten zu bleiben, ohne dass er sich weiterhin in einem Ambivalenzkonflikt befindet. Zeigt dies nicht, dass der Konflikt nicht notwendig und inhärent, sondern bloss kontingent war? Habe ich, anders gesagt, meiner Argumentation ein zu weites Verständnis von Ambivalenzkonflikten zugrunde gelegt?

Ich glaube, dass die in dem Einwand formulierte Idee eines inhärenten Konflikts für eine Diskussion der Erfahrung von Ambivalenzkonflikten und die Frage nach dem angemessenen Umgang mit Ambivalenzkonflikten wenig interessant und auch unplausibel ist. Es wird angenommen, dass gewissermassen von Anfang an feststeht bzw. aus der drittpersonalen Perspektive festgelegt werden kann, ob ein Konflikt inhärent und notwendig oder bloss kontingent ist. Dieser ‚quasi-ontologischen‘ Lesart von inhärenten Konflikten habe ich in meiner Argumentation eine andere Lesart entgegenstellt, derzufolge es in wichtiger Weise von der jeweiligen Perspektive und der Verfasstheit der betroffenen Person abhängt, ob sie sich in einem Ambivalenzkonflikt befindet oder nicht. Dabei gilt zwar nicht, dass Personen einfach darüber entscheiden können, ob sie sich in einem Ambivalenzkonflikt befinden oder nicht, denn sie müssen *aus ihrer Perspektive* gute Gründe dafür haben, den Konflikt als notwendig und inhärent zu verstehen – sonst wäre auch die Rede davon, dass Ambivalenz manchmal durch andere Zustände maskiert und manchmal eine Maske sein kann, nicht sinnvoll. Aber massgeblich ist bei dieser Bestimmung trotzdem, dass Personen sich aus der erstpersonalen Perspektive als ambivalent erkennen und erfahren. Die Plausibilität dieses Verständnisses wird dabei dadurch gestützt, dass es letztlich gar keinen ‚objektiven‘

Standpunkt geben kann, von dem aus über das Vorliegen und die Auflösbarkeit eines Ambivalenzkonflikts entschieden werden kann, denn die Prozesse des Erkennens, Verstehens und Erkundens von Ambivalenzkonflikten sind immer auch, wie ich an verschiedenen Stellen ausgeführt habe, ein ‚Erschaffen‘. Damit ist gemeint, dass Personen sich zunächst als ambivalent erfahren und zu Recht an ihrem Ambivalenzkonflikt festhalten können, sie aber zum Beispiel im Zuge der Erkundung ihres Konflikts Raum in sich und der Welt schaffen können, so dass die beiden Seiten miteinander zu vereinbaren sind. Die Möglichkeit der Auflösbarkeit des Ambivalenzkonflikts stand dann aber nicht vorher fest, sondern sie hat sich erst im Prozess der Auseinandersetzung mit diesem ergeben. In diesem Sinne ist die von mir in einem epistemischen Sinne verstandene Bedingung eines notwendigen und inhärenten Konflikts auch in dem Beispiel von Paul erfüllt, und ganz allgemein glaube ich, dass diese Interpretation philosophisch interessanter ist und unserem Erfahren und Erleben von Ambivalenzkonflikten besser gerecht wird.

Eine wichtige Rolle in meiner Argumentation spielte die These, dass Ambivalenzkonflikten eine konstruktive Rolle für die Behauptung und Entwicklung des autonomen Selbst zukommt, und Personen sich diese konstruktive zunutze machen können. Mit Blick auf diese These könnte man nun *zweitens* fragen, ob nicht für viele Zustände gilt, dass sie ein konstruktives Potenzial mit Blick auf die Autonomie von Personen haben, insofern Personen sich in oder nach der Auseinandersetzung mit ihnen besser verstehen und Klarheit über sich und über das, was ihnen bedeutsam ist, gewinnen? In diesem Sinne könnte man einerseits argumentieren, dass zum Beispiel auch Depression oder Entfremdung, die ich als Gegenbegriffe zu Autonomie angeführt habe, eine konstruktive Rolle für die Entwicklung des autonomen Selbst spielen können. Andererseits könnte man sagen, dass Wertkonflikte, in denen Personen sich zwischen zwei wertvollen, aber inkompatiblen Optionen entscheiden müssen, die gleiche Rolle übernehmen können, die Ambivalenzkonflikte in meiner Argumentation spielen.

Mit Blick auf den Vergleich von Ambivalenz mit Zuständen wie Depression und Entfremdung gibt es auf diese Frage eine naheliegende Antwort. Wie ich ausgeführt habe, können das Erkennen von und die Auseinandersetzung mit Ambiva-

lenzkonflikten als eine Art ‚Ermächtigung‘ verstanden werden, denn man steht seinem widersprüchlichen Fühlen und Wollen nicht mehr ohnmächtig gegenüber, sondern erkennt, dass man selbst eine aktive Rolle in diesem Konflikt spielt. Diese Idee der Ermächtigung ist aber mit Blick auf Zustände der Depression und Entfremdung nicht plausibel. Denn es gilt, dass Zustände wie Depression und Entfremdung die Ausübung der Fähigkeiten zur Selbstreflexion klarerweise behindern – eine depressive Person kann zum Beispiel gerade nicht dadurch charakterisiert werden, dass sie ein offenes Verhältnis zu sich selbst unterhält oder offen für neue Erfahrungen ist. Ihr Blick ist nach innen gerichtet und ihr Vorstellungsvermögen und ihre Phantasie sind stark eingeschränkt. Im Unterschied dazu stellen Ambivalenzkonflikte für Personen nicht nur einen Anlass zum Verstehen und zur Erkundung ihres Selbst dar, sondern sie treiben Personen gewissermassen dabei an und liefern zugleich das Material.

Aber inwiefern spielen Ambivalenzkonflikte im Vergleich zu Wertkonflikten eine besondere Rolle für die Behauptung und Entwicklung eines autonomen Selbst? Können Personen nicht auch angesichts von Wertkonflikten auf sich selbst reflektieren, und werden ihr Vorstellungsvermögen und ihre Phantasie nicht in gleicher Weise wie durch Ambivalenzkonflikte angetrieben und befördert? So formuliert ist dem Einwand teilweise Recht zu geben, denn die konstruktive Rolle von Wertkonflikten ist schwer zu bestreiten. Aber dennoch gibt es in meinen Augen einen wichtigen Unterschied: Durch Ambivalenzkonflikte sind Personen in einer anderen – persönlicheren und drängenderen – Weise als durch Wertkonflikte herausgefordert. Während man sich bei der Wahl zwischen inkompatiblen wertvollen Optionen am Ende etwa dafür entscheiden könnte, keine der Optionen zu wählen, ist dies mit Blick auf Dinge, die Teil der praktischen Identität sind, keine Option. Ambivalenzkonflikte und Wertkonflikte unterscheiden sich also in ihrem Charakter und ihrer Dringlichkeit, und darin liegt die besondere Bedeutung von Ambivalenzkonflikten.

Ambivalenzkonflikten kommt also eine spezifische konstruktive Rolle mit Blick auf die Behauptung und Entwicklung eines autonomen Selbst zu. Aber will ich damit behaupten, so eine *dritte* Frage, dass Personen nur dann autonom sein oder

werden können, wenn sie zumindest manchmal in Zustände der Ambivalenz geraten? Bin ich auf die unplausible These verpflichtet, dass Autonomie ohne Ambivalenz unmöglich zu erreichen ist? – Nein. Die konzeptuelle These, derzufolge Autonomie ohne Ambivalenz unmöglich ist, ist in meinen Augen nicht zu verteidigen, und es gibt auch keinen Grund, warum man für sie argumentieren sollte. Zwar habe ich in meiner Argumentation an manchen Stellen darauf hingewiesen, dass es in der Welt, wie sie ist, gute epistemische Gründe gibt, an der Autonomie von Personen zu zweifeln, die niemals mit Ambivalenzkonflikten konfrontiert sind. Aber diese Einschätzung hat nicht direkt mit der Abwesenheit von Ambivalenz zu tun, sondern damit, dass wir bei solchen Personen daran zweifeln, ob sie tatsächlich in der angemessenen Weise auf sich selbst reflektieren und einen offenen Zugang zur Welt und zu sich selbst unterhalten. Dies ändert aber nichts daran, dass es prinzipiell vorstellbar und begrifflich möglich ist, dass eine Person niemals ambivalent, aber dennoch in hohem Masse autonom ist.

Ambivalenzkonflikte spielen also eine wichtige, wenn auch nicht notwendige Rolle für die Entwicklung und Behauptung eines autonomen Selbst. Aber auch wenn man dies zugesteht, könnte man gegen meine Perspektive auf Ambivalenzkonflikte *viertens* einwenden, dass ich die Bedeutung von Ambivalenzkonflikten und ihren möglichen Beitrag zur Autonomie von Personen stark überschätze und einseitig positiv darstelle: Einerseits sei es in der Realität doch häufig so, dass Personen in ihren Ambivalenzkonflikten feststecken und erst dann einen Schritt nach vorne machen, wenn sie irgendeine Entscheidung treffen, um sich einen festen Standpunkt zu verschaffen, von dem aus sie auf neue Weise auf ihr Leben reflektieren können. Und andererseits würde ich in meinen Ausführungen das destruktive Potenzial von Ambivalenzkonflikten auf Beziehungen zu anderen Personen verkennen – mit ambivalenten Personen eine Liebesbeziehung zu führen oder ein Projekt zu verfolgen sei schliesslich alles andere als produktiv und bereichernd.

Der Einwand macht auf wichtige Aspekte aufmerksam, die im Zusammenhang mit dem Festhalten an Ambivalenzkonflikten berücksichtigt werden sollten: Manchmal bringt uns das Festhalten an Ambivalenzkonflikten nicht weiter und wir

können unsere Phantasie und Vorstellungskraft noch so sehr spielen lassen, ohne dass sich etwas in uns oder in der Welt bewegt. Ambivalenz kann dann in Zustände der Entfremdung, Desintegration oder Erschöpfung kippen, welche in meinen Augen Gegenbegriffe zu Autonomie darstellen. Auch können Ambivalenzkonflikte die Beziehungen zu anderen Personen in empfindlicher Weise stören, und wenn Personen zu lange in einem Zustand der Ambivalenz verharren, entscheiden die von dem Ambivalenzkonflikt betroffenen Personen oft für sie bzw. werden von ihnen gewissermassen zu Entscheidungen gezwungen, was häufig mit Wut und Enttäuschung verbunden ist. Aber dies gilt eben nur manchmal, während das Festhalten an Ambivalenzkonflikten Personen in anderen Fällen hilft, sich zunächst Klarheit über das zu verschaffen, was ihnen bedeutsam ist, und ihr Selbst nicht zu verraten, auch wenn andere Eindeutigkeit von ihnen verlangen. In diesem Sinne habe ich argumentiert, dass es keine allgemeine und eindeutige Antwort auf die Frage gibt, wann und wie lange Personen an ihren Ambivalenzkonflikten festhalten sollten. Es hängt immer von dem Inhalt des Ambivalenzkonflikts, vom sozialen Kontext und von der jeweiligen Ambivalenztoleranz der involvierten Personen ab.

Auch wenn ich die positive Rolle von Ambivalenzkonflikten besonders betont habe, ist in meinen Überlegungen also Raum für Gefahren, die mit dem Festhalten an Ambivalenzkonflikten einhergehen. Darüber hinaus sei an dieser Stelle darauf verwiesen, dass ich Autonomie in meiner Argumentation zwar als ein wertvolles Ideal der persönlichen Lebensführung verstanden habe, aber an keiner Stelle die These vertreten habe, dass Autonomie der einzige oder wichtigste Wert im Leben von Personen ist. So könnte man sagen, dass es mit Blick auf das autonome Selbst von Personen manchmal wünschenswert wäre, wenn sie an ihrem Ambivalenzkonflikt festhielten, dass sie aber andere und stärkere Gründe haben – etwa solche, die mit dem Wert von dauerhaften Beziehungen oder von konfligierenden Idealen zu tun haben –, sich für eine der beiden Seiten ihres Ambivalenzkonflikts zu entscheiden.

Das Festhalten an Ambivalenzkonflikte kann somit, wenn es mit guten Gründen und auf verantwortliche Weise geschieht, eine konstruktive Rolle spielen. Aber

ich habe gesagt, dass Personen irgendwann doch Stellung zu ihrem Ambivalenzkonflikt beziehen müssen. Ein letzter Einwand könnte an dieser Stelle lauten, dass ich Frankfurts Ansicht damit am Ende doch sehr nahe komme. Auch wenn er seine Theorie in wichtigen Hinsichten verändern müsste, um meine Überlegungen zur konstruktiven Rolle von Ambivalenzkonflikten erfassen zu können, könnte man also *fünftens* fragen, inwiefern ich seiner zentralen (im Lichte meiner Argumentation leicht veränderten) These, dass das *Verbleiben* in Ambivalenzkonflikten mit Autonomie unvereinbar ist, überhaupt widerspreche?

Ich habe dazu schon in der obenstehenden Zusammenfassung herausgestellt, inwiefern sich meine Auffassung von Frankfurts Auffassung unterscheidet: Zum einen sind Zustände der Ambivalenz zu einem Zeitpunkt mit der prozesshaft verstandenen Autonomie von Personen vereinbar, und zum anderen besteht die Möglichkeit, dass Personen Ambivalenzkonflikte in ihr Selbst integrieren. Dies bestreitet Frankfurt, aber ich habe zu zeigen versucht, dass eine solche Integration manchmal möglich und mit Autonomie vereinbar ist. Dabei ist es mit Blick auf die Autonomie von Personen wichtig, dass sie ein integriertes Selbst haben, das aber nicht unbedingt ein eindeutiges Selbst sein muss. Hinzufügen möchte ich hier noch, dass eine solche Integration auch Kosten haben kann, und dass insbesondere solche Ambivalenzkonflikte, die sich primär dem sozialen Umfeld und den vorherrschenden Rollenbildern verdanken, Personen einen Grund geben können, auf eine Veränderung der Welt hinzuwirken. Ungeachtet dessen ist es aber vorstellbar und begrifflich möglich, dass Personen Ambivalenzkonflikte in ihr Selbst integrieren, ohne ihre Autonomie zu verlieren bzw. notwendig in ihrer Autonomie bedroht zu sein.

3. Autonomie als Ideal der Lebensführung – Einordnung und Ausblick

In dem von mir gezeichneten Bild von Autonomie müssen Personen die Fähigkeiten zur Selbsterkenntnis, zum Selbstverstehen, zur Selbsterkundung und zur Integration bzw. zum Resolut-Sein besitzen und diese im sozialen Kontext und über die Zeit hinweg ausüben. Ein *erster* Einwand könnte nun lauten, dass diese Bedingungen viel zu anspruchsvoll sind und von kaum einer Person jemals erfüllt

werden können, so dass der Begriff der Autonomie seine Funktion und Bedeutung im Leben von Personen verliert. Als Antwort darauf habe ich an vielen Stellen meiner Argumentation darauf hingewiesen, dass es verschiedene praktische Interessen am Begriff personaler Autonomie gibt, anhand derer die Funktion des Autonomiebegriffs und die Adäquatheitsbedingungen, denen Theorien der Autonomie im jeweiligen Kontext unterliegen, bestimmt werden müssen. Im Anschluss an die späteren Arbeiten von Frankfurt habe ich Autonomie dabei als ein Ideal der persönlichen Lebensführung bestimmt und dafür argumentiert, dass ein solcher Autonomiebegriff im Unterschied zu Konzeptionen von Autonomie, die etwa eine Antwort auf die Frage nach der Legitimität von Eingriffen in das Leben von Personen zu geben versuchen, nicht den Adäquatheitsbedingungen der Wertneutralität oder der Erfüllbarkeit durch die meisten Menschen unterliegt. Die Funktion eines solchen Ideals der persönlichen Lebensführung liegt dabei nicht darin, dass mit Blick auf einzelne Entscheidungen beantwortet wird, ob eine Person für ihr Handeln verantwortlich ist oder ob in ihr Leben eingegriffen werden darf. Vielmehr können sich Personen, die ein im emphatischen Sinne eigenes Leben führen wollen, an diesem Ideal orientieren, wobei es in der Natur von Idealen liegt, dass sie nicht immer erreicht werden können und Personen in diesem Sinne mehr oder weniger autonom sein können. Mit Blick auf die allgemeine Debatte um personale Autonomie denke ich, dass die von mir beispielhaft vorgeführte Reflexion auf das praktische Interesse am Autonomiebegriff viel dazu beitragen könnte, dass PhilosophInnen nicht aneinander vorbei reden und Diskussionen über Bedingungen von Autonomie führen, die sich aber eigentlich unterschiedlichen praktischen Interessen verdanken.

Aber ist das von mir gezeichnete Bild von Autonomie als einem Ideal der persönlichen Lebensführung, so ein *zweiter* möglicher Einwand, nicht unvollständig? Fehlen darin nicht wichtige Aspekte wie zum Beispiel viele Fähigkeiten, sein eigenes Leben auch kontrollieren zu können, was etwa Willensstärke und Handlungsfreiheit einschliesst? Ich glaube, dass dieser Einwand berechtigt ist, insofern ich in meiner Argumentation tatsächlich eine Klasse von Bedingungen – die Authentizitätsbedingungen von Autonomie – in den Vordergrund gestellt habe. Aber schon zu Beginn dieser Arbeit habe ich darauf hingewiesen, dass ich keine voll-

ständige Theorie der Autonomie zu entwickeln beabsichtige, sondern über die Betrachtung des Umgangs mit Ambivalenzkonflikten wichtige und häufig vernachlässigte Aspekte personaler Autonomie herausarbeiten möchte. Die Fokussierung auf die Behauptung und Entwicklung des autonomen (authentischen) Selbst war in diesem Sinne eine bewusste Entscheidung. Das von mir gezeichnete Bild von Autonomie soll dabei vor allem auch eine korrektive Funktion mit Blick auf andere Theorien personaler Autonomie haben, die ich dafür kritisiert habe, dass sie einseitig auf den Aspekt der *Kontrolle* fokussieren und die Frage nach dem autonomen Selbst, das über sein Leben bestimmen soll, nicht hinreichend berücksichtigen. Eine interessante weiterführende Frage lautet an dieser Stelle, wie sich die beiden Arten von Bedingungen zueinander verhalten und wie eine vollständige Theorie der Autonomie sie in ein richtiges Gleichgewicht bringen kann. Klar scheint mir zu sein, dass meine Idee des mutigen, lebendigen und verstehenden Selbst Korrekturen auf Seiten von Theorien erfordert, die vor allem mit dem Bestimmen über das Leben beschäftigt sind. Eine solche Korrektur könnte unter anderem relevant für Fragen der Erziehung zur Autonomie sein, in der m.E. Fähigkeiten wie Phantasie und Offenheit für neue Erfahrungen eine wichtigere Rolle einnehmen sollten, und Kindern ein Raum für ihre – für sie zunächst häufig erschreckenden und verstörenden – Erfahrungen von Ambivalenz gegeben werden sollte.

In einer Theorie von Autonomie als einem Ideal der persönlichen Lebensführung sollten also in zentraler Weise Bedingungen der Selbstreflexion vorkommen, auch wenn diese allein nicht schon eine vollständige Bestimmung von Autonomie darstellen. Ich habe nun argumentiert, dass die Ausübung dieser Fähigkeiten bestimmten sozialen Bedingungen unterliegt, die aber nicht als konstitutiv für Autonomie, sondern als kausale Bedingungen interpretiert werden sollten. Mit Blick auf meine Ausführungen könnte man *drittens* fragen, ob ich nicht doch eine konstitutiv-relationale Theorie vertrete – schliesslich habe ich an vielen Stellen auf die Wichtigkeit von vertrauensvollen Beziehungen verwiesen, in denen Personen ernst genommen werden und ihnen zugehört wird, und ich habe die Rolle der Pluralität von Lebensentwürfen in Gesellschaften stark gemacht. Ist das nicht alles, was VertreterInnen konstitutiv-relationaler Theorien auch sagen? – Nein. Wie ich

ausgeführt habe, sagen diese mehr als das: Ihnen zufolge ist es begrifflich unmöglich, dass die Autonomie von Personen allein über ihre individuellen Fähigkeiten und Eigenschaften bestimmt wird, und es gilt, dass Personen genau deshalb nicht autonom sein können, weil bestimmte soziale Tatsachen nicht vorliegen oder sie nicht in bestimmten Beziehungen zu anderen Personen stehen. Ich hoffe deutlich gemacht zu haben, dass diese konzeptuelle These unplausibel ist, wenn man die temporalen Dynamiken von Autonomie in den Blick nimmt und den Blick auf Personen lenkt, die in autonomiefeindliche Kontexte geraten, sich aber diesen gegenüber behaupten und sich von ihnen emanzipieren. Im Lichte meiner Ausführungen dazu möchte ich deshalb an dieser Stelle die Frage an VertreterInnen konstitutiv-relationaler Theorien zurückgeben: Kommt in meinem Bild nicht alles vor, was ihnen (zu Recht) wichtig ist? Was sind ihre Gründen dafür, trotzdem an der These, dass Autonomie konstitutiv-relational zu verstehen ist, festhalten zu wollen? Ich habe dabei angedeutet, dass es vielleicht an der Zeit sein könnte, die zentrale Stellung dieser Unterscheidung in der Debatte zu hinterfragen und die Diskurse über soziale Bedingungen auf andere Weisen zu führen.

In meinen Antworten auf einige der Fragen und Einwände habe ich nochmals betont, dass Autonomie als wesentlich prozesshaft verstanden werden sollte, und dass die Frage nach Autonomie als die Frage nach den Eigenschaften einer Person zu einem bestimmten Zeitpunkt dazu führt, dass wichtige Aspekte aus dem Blick geraten. Aber warum ist das so und wie ist die These der Prozesshaftigkeit genauer zu verstehen? Und wie kann die Frage, ob eine Person autonom ist, in diesem Bild sinnvoll beantwortet werden? Auf die erste Frage hoffe ich über meine Auseinandersetzung mit der Frage, ob Autonomie und Ambivalenz vereinbar sind, eine erste Antwort gegeben zu haben: Nur wenn man die synchrone Betrachtungsweise von Autonomie verlässt, so habe ich zu zeigen versucht, kann man das komplexe Verhältnis von Ambivalenz und Autonomie in den Blick nehmen und die konstruktive Rolle von Ambivalenzkonflikten besser verstehen. Dies beantwortet aber nicht, wie man in diesem Bild die Frage beantworten kann, wann genau Personen autonom sind. Muss man dazu nicht doch auf ihre Eigenschaften oder Fähigkeiten zu einem bestimmten Zeitpunkt Bezug nehmen? Ich denke nicht, und habe stattdessen vorgeschlagen, Autonomie als eine diachrone Eigenschaft

von Personen zu verstehen, welche die erfolgreiche Ausübung der Fähigkeiten über die Zeit hinweg beschreibt, und ich habe diese Sichtweise wiederum anhand der Betrachtung des Umgangs mit Ambivalenzkonflikten zu plausibilisieren versucht, in denen es in einem bestimmten Sinne nicht sinnvoll ist, nach der Autonomie von Personen zu einem bestimmten Zeitpunkt zu fragen. Dies wird nicht alle überzeugen, was auch damit zu haben könnte, dass sie Autonomie nicht als Ideal der persönlichen Lebensführung verstehen, sondern als einen Begriff, der von zentraler Bedeutung für die Fragen ist, ob eine Person verantwortlich ist oder ob wir in ihr Leben eingreifen dürfen. In diesen Kontexten scheint es eine Antwort auf die Frage geben zu müssen, ob eine Person zu einem bestimmten Zeitpunkt im relevanten Sinne autonom ist. Aber dies waren nicht die Fragen, die ich in meiner Diskussion beantworten wollte, und ich glaube, dass der Hinweis auf die Wichtigkeit von Prozessen eine Bereicherung für die allgemeine Debatte um Autonomie darstellen kann – vor allem auch, weil dieses Thema, im Unterschied etwa zu der Debatte um soziale Bedingungen, bislang nicht ausführlich diskutiert worden ist.

Im Rahmen meiner Argumentation hoffe ich gezeigt zu haben, dass diese Perspektive neue Fragen und Zusammenhänge aufdecken kann, insofern ich mit Hilfe dieser Perspektive die konstruktive Rolle von Ambivalenzkonflikten für die Entwicklung und Behauptung des autonomen Selbst herausarbeiten konnte. Ambivalenzkonflikte sind in dieser Sicht nicht, wie Frankfurt meinte, eine Krankheit des Willens – aber sie sind auch nicht etwas, mit dem wir uns schmücken oder auf das wir stolz sein sollten. Sie stellen vielmehr eine Chance für uns dar, uns selbst näher zu kommen und in Prozesse der Veränderung und der Entwicklung einzutreten.

Literatur

- Anderson, J. (2003), Autonomy and the Authority of Personal Commitments: From Internal Coherence to Social Normativity, in: *Philosophical Explorations* 6 (2), 90–108.
- Anderson, J./Honneth, A. (2005), Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice, in: Anderson/ Christman (2005), 127–149.
- Anderson, J./Christman, J. (2005) (Hrsg.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge.
- Anderson, J./Claasen, Rutger (2012), Sailing Alone: Teenage Autonomy and Regimes of Childhood, in: *Law & Philosophy* 31 (5), 495–522.
- Arneson, R. J. (1994), Autonomy and Preference Formation, in: Coleman, J.L./Buchanan, A. (Hrsg.), *In Harm's Way. Essays in Honor of Joel Feinberg*, Cambridge/New York, 42–75.
- Arpaly, N./Schroeder, T. (1999), Praise, Blame and the Whole Self, in: *Philosophical Studies* 93 (2), 161–188.
- Arpaly, N. (2000), On Acting Rationally Against One's Best Judgment, in: *Ethics* 110 (3), 488–513.
- Arpaly, N. (2003), *Unprincipled Virtue. An Inquiry Into Moral Agency*, Oxford.
- Arpaly, N. (2005), Responsibility, Applied Ethics, and Complex Autonomy Theories, in: Taylor (2005), 162–180.
- Barclay, L. (2000), Autonomy and the Social Self, in: Mackenzie/Stoljar (2000), 52–71.
- Barvosa-Carter, E. (2007), Mestiza Autonomy as Relational Autonomy: Ambivalence and the Social Character of Free Will, in: *Journal of Political Philosophy* 15 (1), 1–21.
- Bauman, Z. (1992), *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg.
- Baumann, H. (2008): Reconsidering Relational Autonomy – Personal Autonomy for Socially Embedded and Temporally Extended Selves, in: *Analyse & Kritik* 30, 445–468.
- Baumann, P. (2000), *Die Autonomie der Person*, Paderborn.
- Baumann, P./Betzler, M. (2004), *Practical Conflicts: New Philosophical Essays*, Cambridge.
- Beauchamp, T. L./Childress, J. F. (2001), *Principles of Biomedical Ethics*, New York/Oxford.

- Benn, S. (1975), Freedom, Autonomy, and the Concept of a Person, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 76, 109–130.
- Benson, P. (1987), Freedom and Value, in: *Journal of Philosophy* 84 (9), 465–486.
- Benson, P. (1990), Feminist Second Thoughts About Free Agency, in: *Hypatia* 5 (3), 47–64.
- Benson, P. (1991), Autonomy and Oppressive Socialization, in: *Social Theory and Practice* 17 (3), 385–408.
- Benson, P. (1994), Free Agency and Self-Worth, in: *Journal of Philosophy* 91 (12), 650–668.
- Benson, P. (2000), Feeling Crazy: Self-worth and the Social Character of Responsibility, in: Mackenzie/Stoljar (2000), 72–93.
- Benson, P. (2005a), Feminist Intuitions and the Normative Substance of Autonomy, in: Taylor (2005), 124–142.
- Benson, P. (2005b), Taking Ownership: Authority and Voice in Autonomous Agency, in: Anderson/Christman (2005), 101–126.
- Berofsky, B. (1995), *Liberation from Self. A Theory of Personal Autonomy*, Cambridge/New York.
- Betzler, M./Guckes, B. (2001a) (Hrsg.), *Freiheit und Selbstbestimmung*, Berlin.
- Betzler, M./Guckes, B. (2001b) (Hrsg.), *Autonomes Handeln*, Berlin.
- Betzler, M. (2011), Erziehung zur Autonomie als Elternpflicht, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59, 1–17.
- Betzler, M. (2013) (Hrsg.), *Autonomie der Person*, Berlin.
- Bieri, P. (2003), *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Frankfurt a. M.
- Bittner, R. (2000), „Ich kann nicht anders“, in Betzler/Guckes (2000), 179–191.
- Bleuler, E. (1914), Die Ambivalenz, in: Bleuler (Hrsg.) (1979), *Beiträge zur Schizophrenielehre der Züricher Psychiatrischen Universitätsklinik Burghölzli (1902–1971)*, Darmstadt, 85–97.
- Bransen, J. (1996), Identification and the Idea of an Alternative of Oneself, in: *European Journal of Philosophy* 4 (1), 1–16.
- Bratman, M. (1987), *Intention, Plans, and Practical Reason*, Cambridge.
- Bratman, M. (1996), Identification, Decision, and Treating as a Reason, in: *Philosophical Topics* 24 (2), 1–18.

- Bratman, M. (1999), *Faces of Intention*, Cambridge.
- Bratman, M. (2000), Reflection, Planning, and Temporally Extended Agency, in: Bratman (2007), 21–46.
- Bratman, M. (2003), A Desire of One's Own, in: Bratman (2007), 137–161.
- Bratman, M. (2004), Three Theories of Self-Governance, in: Bratman (2007), 222–253.
- Bratman, M. (2005), Planning Agency, Autonomous Agency, in: Bratman (2007), 195–221.
- Bratman, M. (2007), *Structures of Agency*, Oxford.
- Brison, S. J. (2002), Outliving Oneself: Trauma, Memory, and Personal Identity, in: C. L. Mui/J. S. Murphy (Hrsg.), *Gender Struggles: Practical Approaches to Contemporary Feminism*, Oxford, 137–165.
- Budnik, C. (2013), *Das eigene Leben verstehen. Zur Relevanz des Standpunkts der ersten Person für Theorien personaler Identität*, Berlin.
- Budnik, C. (2018a), *Die Normativität von Vertrauensbeziehungen* (unveröffentlichtes Manuskript).
- Budnik, C. (2018b), Ringen um Selbstbestimmung. Rezension zu Beate Rössler: Autonomie, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 66 (2), 243–250.
- Buss, S. (1994), Autonomy Reconsidered, in: *Midwest Studies in Philosophy* 19 (1), 95–121.
- Buss, S./Overton, L. (2002), *The Contours of Agency*, Cambridge.
- Buss, S. (2012), Autonomous Action: Self-Determination in the Passive Mode, in: *Ethics* 122 (4), 647–691.
- Christman, J. (1988), Constructing the Inner Citadel: Recent Work on the Concept of Autonomy, in: *Ethics* 99 (1), 109–124.
- Christman, J. (1989) (Hrsg.), *The Inner Citadel. Essays on Individual Autonomy*, New York/Oxford.
- Christman, J. (1991), Autonomy and Personal History, in: *Canadian Journal of Philosophy* 21 (1), 1–24.
- Christman, J. (1993), Liberalism and Individual Positive Freedom, in: *Ethics* 101 (2), 343–359.
- Christman, J. (2001), Liberalism, Autonomy, and Self-Transformation, in: *Social Theory and Practice* 27 (2), 185–206.
- Christman, J. (2004a), Relational Autonomy, Liberal Individualism, and the Social Constitution of Selves, in: *Philosophical Studies* 117 (1), 143–164.

- Christman, J. (2004b), Autonomy, History, and the Temporal Trajectory of Human Life (unveröffentlichtes Manuskript).
- Christman, J. (2005), Procedural Autonomy and Liberal Legitimacy, in: Taylor (2005), 277–298.
- Christman, J. (2007), Autonomy, History, and the Subject of Justice, in: *Social Theory and Practice* 33 (1), 1–26.
- Christman, J. (2008), Why Search for Lost Time? Memory, Autonomy, and Practical Reason, in: Mackenzie/Atkins (2008), 146–166.
- Christman, J. (2009), *The Politics of Persons: Individual Autonomy and Socio-Historical Selves*, Cambridge.
- Christman, J. (2013), Autonomy in Moral and Political Philosophy, in: E. N. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford.
- Colburn, B. (2008), Forbidden Ways of Life, in: *The Philosophical Quarterly* 58 (233), 618–629.
- Copp, D. (2002), Social Unity and the Identity of Persons, in: *Journal of Political Philosophy* 10 (4), 365–391.
- Cuypers, S. E. (2001), *Self-Identity and Personal Autonomy*, Aldershot.
- Double, R. (1992), Two Types of Autonomy Accounts, in: *Canadian Journal of Philosophy* 22 (1), 65–80.
- Dworkin, G. (1976), Autonomy and Behavior Control, in: *The Hastings Center Report* 6 (1), 23–28.
- Dworkin, G. (1988), *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge.
- Ehrenberg, A. (2008), *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt a. M.
- Ekstrom, L.W. (1993), A Coherence Theory of Autonomy, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 53 (3), 599–616.
- Ekstrom, L.W. (2005), Autonomy and Personal Integration, in: Taylor (2005), 143–161.
- Ekstrom, L. W. (2010), Ambivalence and Authentic Agency, *Ratio* 23 (4), 374–392.
- Feinberg, J. (1989), Autonomy, in: Christman (1989), 27–53.
- Fischer, J./Ravizza, M. (1998), *Responsibility and Control*, Cambridge.
- Frankfurt, H. (1969), Alternate Possibilities and Moral Responsibility, in: Frankfurt (1988), 1–11.

- Frankfurt, H. (1971), Freedom of the Will and the Concept of a Person, in: Frankfurt (1988), 12–25.
- Frankfurt, H. (1982), The Importance of What We Care About, in: Frankfurt (1988), 80–94.
- Frankfurt, H. (1987), Identification and Wholeheartedness, in: Frankfurt (1988), 159–176.
- Frankfurt, H. (1988), *The Importance of What We Care About*, Cambridge.
- Frankfurt, H. (1992), The Faintest Passion, in: Frankfurt (1999), 95–107.
- Frankfurt, H. (1993), On the Necessity of Ideals, in: Frankfurt (1999), 129–141.
- Frankfurt, H. (1994), Autonomy, Necessity and Love, in: Frankfurt (1999), 108–116.
- Frankfurt, H. (1999a), *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge.
- Frankfurt, H. (1999b), On Caring, in: Frankfurt (1999a), 155–180.
- Frankfurt, H. (2004), *The Reasons of Love*, Princeton, New Jersey.
- Frankfurt, H. (2006), *Taking Ourselves Seriously and Getting it Right*, Stanford.
- Franklin-Hall, A. (2013), On Becoming an Adult: Autonomy and the Moral Relevance of Life's Stages, in: *Philosophical Quarterly* 63 (251), 223–247.
- Friedman, M. (1989), Self-Rule in a Social Context: Autonomy from a Feminist Perspective, in: Peden, C./Sterba, J. P. (Hrsg.), *Freedom, Equality, and Social Change*, New York, 158–169.
- Friedman, M. (1998), Romantic Love and Personal Autonomy, in: *Midwest Studies in Philosophy* 22 (1), 162–181.
- Friedman, M. (2003), *Autonomy, Gender, Politics*, New York.
- Govier, T. (1993), Self-Trust, Autonomy, and Self-Esteem, in: *Hypatia* 8 (1), 99–120.
- Guckes, B. (2003), *Ist Freiheit eine Illusion? Eine metaphysische Untersuchung*, Paderborn.
- Gunnarsson, L. (2014), In Defence of Ambivalence and Alienation, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 17 (1), 13–26.
- Haslanger, S. (2012), *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*, New York.
- Haworth, L. (1986), *Autonomy. An Essay in Philosophical Psychology and Ethics*, New Haven/London.

- Helm, B. W. (2001), *Emotional Reason, Deliberation, Motivation, and the Nature of Value*, Cambridge.
- Henning, T. (2009), *Person sein und Geschichten erzählen*, Berlin/New York.
- Heuer, U. (2001), *Gründe und Motive. Über Humesche Theorien praktischer Vernunft*, Paderborn.
- Holton, R. (2004): Rational Resolve, in: *Philosophical Review* 113 (4), 507–35.
- Honneth, A. (2000), Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik, in: Honneth, A. (2000), *Das andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt a. M., 237–251.
- Honneth, A. (2002), Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung, in: Honneth, A. (Hrsg.), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt a. M., 141–158.
- Hume, D. (1978), *A Treatise Of Human Nature*, Oxford.
- Hutto, D. (2007) (Hrsg.), *Narrative and Understanding Persons*, Cambridge.
- Hyun, I. (2001), Authentic Values and Individual Autonomy, in: *Journal of Value Inquiry* 35 (2), 195–208.
- Jaeggi, E. (1993), Ambivalenz, in: Schorr, A. (Hrsg.), *Handwörterbuch der Angewandten Psychologie*, Bonn, 12–14.
- Jekeli, I. (2002), *Ambivalenz und Ambivalenztoleranz. Soziologie an der Schnittstelle von Psyche und Sozialität*, Osnabrück.
- Jones, K. (1996), Trust as an Affective Attitude, in: *Ethics* 107 (1), 4–25.
- Jones, K. (2003): Emotion, Weakness of Will and the Normative Conception of Agency, in: *Philosophy*, Suppl. Vol. 52, 181–200.
- Kane, R. (1996), *The Significance of Free Will*, New York.
- Kauppinnen, A. (2011), The Social Dimension of Autonomy, in: Petherbridge, D. (2011) (Hrsg.), *The Critical Theory of Axel Honneth*, Leiden, 255–302.
- Kekes, J. (2011), Doubts About Autonomy, in: *Philosophy* 86 (3), 333–351.
- Koch, P.J. (1987), Emotional Ambivalence, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 48 (2), 257–279.
- Korsgaard, C. (2009), *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, Oxford.
- Kristjánsson, K. (2010), The Trouble with Ambivalent Emotions, *Philosophy* 85 (4), 485–510.

- Kristinsson, S. (2000), The Limits of Neutrality. Toward a Weakly Substantive Account of Autonomy, in: *Canadian Journal of Philosophy* 30 (2), 257–286.
- Korczak, D. (2012) (Hrsg.), *Ambivalenzerfahrungen*, Kröning.
- Lehrer, K. (2003), Reason and Autonomy, in: *Social Philosophy and Policy* 20 (2), 177–198.
- Leist, A. (2005), *Ethik der Beziehungen. Versuche über eine postkantianische Moralphilosophie*, Berlin.
- Lindley, R. (1986), *Autonomy*, London.
- Lippert-Rasmussen, K. (2003), Identification and Responsibility, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 6 (4), 349–376.
- Lüscher, K. (2010), Homo ambivalens: Herausforderung für Psychotherapie und Gesellschaft, in: *Psychotherapeut* 54(2), 1–10.
- Lüscher, K. (2011), Ambivalenz weiterschreiben, in: *Forum der Psychoanalyse. Zeitschrift für klinische Theorie und Praxis* 27 (4), 373–393.
- Lüscher, K. (2012), Menschen als „homines ambivalentes“, in: Korczak (2012), 11–32.
- Lloyd, G. (2000), Individuals, Responsibility, and the Philosophical Imagination, in: Mackenzie/Stoljar (2000), 112–123.
- MacKenzie, C./Stoljar, N. (2000), *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, Oxford.
- MacKenzie, C. (2000), Imagining Oneself Otherwise, in: MacKenzie/Stoljar (2000), 124–150.
- Mackenzie, C. (2008), Relational Autonomy, Normative Authority and Perfectionism, in: *Journal of Social Philosophy* 39 (4), 512–533.
- Mackenzie, C./Atkins, K. (2008) (Hrsg.), *Practical Identity and Narrative Agency*, New York/London.
- McIntyre, A. (1984), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame.
- McLeod, C. (2002), *Self-Trust and Reproductive Autonomy*, Cambridge/London.
- Mele, A. (1995), *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*, Oxford.
- Meyers, D. (1989), *Self, Society, and Personal Choice*, New York.
- Meyers, D. (2000a), Feminism and Women's Autonomy: The Challenge of Female Genital Cutting, in: *Metaphilosophy* 31 (5), 469–491.

- Meyers, D. (2000b), Intersectional Identity and the Authentic Self? Opposites Attract!, in: Mackenzie/Stoljar (2000), 151–180.
- Meyers, D. (2005a), Decentralizing Autonomy: Five Faces of Selfhood, in: Anderson/Christman (2005), 27–55.
- Meyers, D. (2005b), Who’s There? Selfhood, Self-Regard, and Social Relations, in: *Hypatia* 20 (4), 200–215.
- Moran, R. (2001), *Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge*, Princeton.
- Mill, J.S. (1986/1859), *Über die Freiheit*, Stuttgart.
- Musil R. (1930/33/43), *Der Mann ohne Eigenschaften*, Berlin und Lausanne.
- Nedelsky, J. (1989), Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts, and Possibilities, in: *Yale Journal of Law and Feminism* 1 (1), 7–36.
- Noggle, R. (1995), Autonomy, Value, and Conditioned Desire, in: *American Philosophical Quarterly* 32 (1), 57–69.
- Noggle, R. (1997), The Public Conception of Autonomy and Critical Self-Reflection, in: *The Southern Journal of Philosophy* 35 (4), 495–515.
- Noggle, R. (1999), Integrity, the Self, and Desire-Based Accounts of the Good, in: *Philosophical Studies* 96 (3), 301–328.
- Noggle, R. (2005), Autonomy and the Paradox of Self-Creation: Infinite Regresses, Finite Selves, and the Limits of Authenticity, in: Taylor (2005), 87–108.
- Olson, Eric T. (1997), *The Human Animal. Personal Identity Without Psychology*, Oxford.
- Oshana, M. (1998), Personal Autonomy and Society, in: *Journal of Social Philosophy* 29 (1), 81–102.
- Oshana, M. (2005), Autonomy and Self-Identity, in: Anderson/Christman (2005), 77–97.
- Oshana, M. (2006), *Personal Autonomy in Society*, Aldershot.
- Oshana, M. (2007), Autonomy and the Question of Authenticity, in: *Social Theory and Practice* 33 (3), 1–19.
- Otscheret, E. (1988), *Ambivalenz. Geschichte und Interpretation der menschlichen Zwiespältigkeit*, Heidelberg.
- Parfit, Derek (1984), *Reasons and Persons*, Oxford.
- Paul, L. A. (2015), *Transformative Experience*, Oxford.

- Pippin, R. (2005), On ‚Becoming Who One is’ (and Failing): Proust’s Problematic Selves, in: Pippin, R. (2005), *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, Cambridge, 307–338.
- Poltera, J. (2011), Is Ambivalence an Agential Vice?, in: *Philosophical Explorations* 13 (3), 293–305.
- Raz, J. (1988), *The Morality of Freedom*, Oxford.
- Raz, J. (1999), *Engaging Reason*, Oxford.
- Reis, J. (1997), *Ambiguitätstoleranz. Beiträge zur Entwicklung eines Persönlichkeitskonstruktes*, Heidelberg.
- Richardson, H. (2001), Autonomy’s Many Normative Presuppositions, in: *American Philosophical Quarterly* 38 (3), 287–303.
- Rorty, A. (2009), A Plea for Ambivalence, in: Goldie, P. (2009) (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the Philosophy of Emotion*, 425–444.
- Rorty, A. (2014), The Ethics of Collaborative Ambivalence, in: *The Journal of Ethics* 18 (4), 391–403.
- Roughley, N. (2002), The Uses of Hierarchy: Autonomy and Valuing, in: *Philosophical Explorations* 5 (3), 167–185.
- Rössler, B. (2002), Problems with Autonomy, in: *Hypatia* 17 (4), 143–162.
- Rössler, B. (2009), Autonomie und Ambivalenz, in: Forst, R. (Hrsg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt, 350–383.
- Rössler, B. (2017), *Autonomie – Ein Versuch über ein gelungenes Leben*, Berlin.
- Santiago, J. (2005), Personal Autonomy: What’s Content Got to Do With It?, in: *Social Theory and Practice* 31 (1), 77–104.
- Sandel, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge.
- Scanlon, T.M. (1998), *What We Owe to Each Other*, Cambridge.
- Scanlon, T.M. (2002), Reasons and Passions, in: Buss/Overton (2002), 165–183.
- Schechtman, M. (1996), *The Constitution of Selves*, Ithaca/London.
- Schramme, T. (2014), On Being Wholeheartedly Ambivalent: Indecisive Will, Unity of the Self, and Integration by Narration, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 17 (1), 27–40.
- Schwartz, A. W. (2005), Autonomy and Oppression: Beyond the Substantive and Content-Neutral Debate, in: *The Journal of Value Inquiry* 39 (3), 443–457.
- Seidel, C. (2016), *Selbst bestimmen. Eine philosophische Untersuchung persönlicher Autonomie*, Berlin.

- Sher, G. (1997), *Beyond Neutrality. Perfectionism and Politics*, Cambridge/New York.
- Stoljar, N. (2000), Autonomy and the Feminist Intuition, in: Mackenzie/Stoljar (2000), 94–111.
- Strawson, G. (2004), Against Narrativity, in: *Ratio* 17 (4), 428–452.
- Swindell, J.S. (2010), Ambivalence, *Philosophical Explorations* 13 (1), 23–34.
- Taylor, C. (1992), *The Ethics of Authenticity*, Cambridge/London.
- Taylor, J. S. (2005) (Hrsg.), *Personal Autonomy. New Essays on Personal Autonomy and its Role in Contemporary Moral Philosophy*, Cambridge.
- Thalberg, I. (1978), Hierarchical Analyses of Unfree Action, in: Christman (1989), 123–136.
- Velleman, D. (1989): *Practical Reflection*, Princeton.
- Velleman, D. (1992), What Happens When Someone Acts, in: *Mind* 101 (403), 461–481.
- Velleman, D. (2000), *The Possibility of Practical Reason*, New York.
- Velleman, D. (2002), Identification and Identity, in: Buss/Overton (2002), 91–123.
- Wallace, J. (2001), Caring, Reflexivity, and the Structure of Volition, in: Betzler/Guckes (2001b), 215–236.
- Wallace, J. (2013), *The View from Here: On Affirmation, Attachment, and the Limits of Regret*, Oxford.
- Watson, G. (1975), Free Agency, in: *The Journal of Philosophy* 72 (8), 205–220.
- Watson, G. (2004), *Agency and Answerability*, New York/Oxford.
- Westlund, A.C. (2003), Selflessness and Responsibility for Self: Is Deference Compatible With Autonomy?, in: *The Philosophical Review* 112 (4), 483–523.
- Westlund, A.C. (2009), Rethinking Relational Autonomy, in: *Hypatia* 24 (4), 26–49.
- Wolf, S. (1990), *Freedom within Reason*, Oxford.
- Wolf, S. (2002), Frankfurt's Avoidance of Objectivity, in: Buss/Overton (2002), 227–244.
- Wollheim, R. (1984), *The Thread of Life*, Cambridge.
- Young, R. (1980), Autonomy and Socialization, in: *Mind* 89 (356), 565–576.